

**Die Kalifatidee bei den sunnitischen und schiitischen Gelehrten des 20.  
Jahrhunderts**

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades

**doctor philosophiae**

**(Dr. Phil.)**

eingereicht an

der Philosophischen Fakultät III

der Humboldt - Universität zu Berlin

von:

**Akbar Rastegarfar**

Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin

**Prof. Dr. Jan-Hendrik Olbertz**

Dekanin der Philosophischen Fakultät III

**Prof. Dr. Julia von Blumenthal**

Gutachter: 1. **Prof. Dr. Peter Heine**

2. **Prof. Dr. Vincent Houben**

Tag der mündlichen Prüfung: 23.04.2014

# **Die Kalifatidee bei den sunnitischen und schiitischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts**

## **Vorbemerkungen**

Die vorhandene Arbeit ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im April 2014 von der Kultur-, Sozial- und Bildungswissenschaftlichen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin im Fachbereich Islamwissenschaft angenommen wurde.

Mein besonderer Dank gilt dem Betreuer meiner Dissertation, Prof. Dr. Peter Heine, der das Zustandekommen dieser Arbeit durch vielfältige kritische Hinweise, fachliche Gespräche und Anregungen unterstützte. Zu herzlichem Dank verpflichtet bin ich ihm für seine Bereitschaft, Orientierung und Geduld.

Nachdrücklich bedanken möchte ich mich zudem bei Frau Fatima Radjaie und meinem Sohn Mehdi Rastegarfar für ihr gründliches Korrekturlesen und dafür, dass sie sich während der Fertigstellung dieser Untersuchung stets hilfsbereit zeigten und mir durch ihre moralische Unterstützung wertvolle Hilfe geleistet haben.

Berlin, Mai 2014

*Akbar Rastegarfar*

## **Inhaltsverzeichnis:**

### **Einleitung ... S. 8**

- Kurze Bemerkungen zur Geschichte der Begriffe Kalif und Kalifat ... S. 13
- Funktionen und Kompetenzen des Kalifenamtes ... S. 15
- Eine kurze Geschichte des ersten Kalifats im Islam ... S. 20
- Die Ereignisse die zur Herrschaft des zweiten Kalifen ‘Umar führten ... S. 23
- Die Art und Weise der Regierung von ‘Umar ... S. 24
- Die Machtübernahme des dritten Kalifen ‘Utmān ... S. 27
- Das Kalifat des vierten Kalifen ‘Alī ... S. 30
- Das Ereignis Kerbela ... S. 32

### **Das erste Kapitel: die Kalifatidee bei den sunnitischen Gelehrten des 20.**

#### **Jahrhunderts ... S. 39**

- Die hohe Stellung des Amtes Imāmah (Führung) und des Imāms bzw. Kalifen nach der Auffassungen der modernen sunnitisch-islamischen Gelehrten ... S. 39
- Die Notwendigkeit der Wiederbelebung des Kalifats ... S. 51
- Eine Darstellung über Imāmah ... S. 65
- Die panislamistische Ansicht Qutbs ... S. 74
- Die Eigenschaften der Regierungen der rechtgeleiteten Kalifen ... S. 84
- Die wichtige Rolle der Beratung (Šūrā) ... S. 86
- Die Meinung der sunnitischen Gelehrten über das osmanische Reich ... S. 88
- Die Eigenschaften des islamischen Staates ... S. 95

- Die besonderen Fragen der islamischen Gesellschaften und Lösungsvorschläge dazu S. 101
- Die Ähnlichkeit zwischen der sunnitischen Idee des Kalifats und der schiitischen Lehre der Welāyat-e Faqīh ... S. 107

## **Das zweite Kapitel: Die Kalifatidee bei den schiitischen Gelehrten des 20.**

### **Jahrhunderts ... S. 110**

- Die Umstände der ersten Beratung (Šūrā) ... S. 110
- War das Kalifat in der damaligen Zeit ein zulässiger Gegenstand der Beratung? ... S. 121
- Hinderte die Sorge um die Bewahrung der Einheit der Muslime Imām ‘Alī daran, auf seinem Recht auf das Kalifat zu beharren? ... S. 128
- Die Notwendigkeit eines unfehlbaren Führers (Imāms) für die muslimische Gesellschaft ... S. 132
- Ist die Vollkommenheit der Religion des Islam direkt mit der Ernennung eines Stellvertreters für den Propheten Muḥammad verbunden? ... S. 138
- Das Ereignis Ġadīr-i Ḥum, im dem der Prophet den Muslimen Imām ‘Alī als seinen Stellvertreter vorstellte ... S. 144
- Einige Referenzen in den sunnitischen Büchern, die die Bedeutung und Inhalt des Verses Wilāyah in der Sure 5 Imām ‘Alī zuschreiben ... S. 157
- Die Art und Weise des Kalifats von Abūbākr ... S. 166
- Die Art und Weise des Kalifats vom zweiten Kalifen ‘Umar ... S. 174
- Die Art und Weise des Kalifats des dritten Kalifen ‘Uṭmān ... S. 182
- Haben die ersten drei Kalifen den Weg zur Herrschaft der weiteren Tyrannen und ungerechten Kalifen geebnet? ... S. 189
- Wie kam Imām ‘Alī als der einzige Kalif nach einer demokratischen Methode an die Macht? ... S. 191
- Das Interesse des Islams und der Muslime als Ziel und Zweck von Imām ‘Alī im Kalifat ... S. 193

- Billigte Imām ‘Alī das Kalifat der Scheichs [Abūbakr und ‘Umar]? ... S. 200
- Ist ein Kalif für die Muslime nach dem Propheten Muḥammad im Koran ausersehen worden? ... S. 205
- Die Bedeutung der Bevölkerung für die Wahl des Kalifen ... S. 208
- Das Recht der Menschen, bei den konventionellen Regierungen den Besten als ihren Regenten zu bestimmen ... S. 209
- Die Eigenschaften des richtigen Herrschers der muslimischen Gemeinde ... S. 211
- Die Zwietracht zwischen Schiiten und Sunniten beschränkt sich nicht nur auf das Thema Kalifat ... S. 219
- Ist es möglich, dass die beiden Glaubensströmungen -Schia und Sunna- hinsichtlich der Diskussion um das Kalifats Recht haben? ... S. 219

### **Schlussfolgerung ... S. 224**

- Die Grundlagen der Legalität ... S. 224
- Die alten Theorien der Sunniten ... S. 225
  - 1) Auswahl durch die Leute des LöSENS und des Bindens ... S. 225
  - 2) Istihlāf (Ernennung des Nachfolgers) ... S. 226
  - 3) Nötigung und Gewalt ... S. 228
- Die neuen Hypothesen ... S. 229
- Das Prinzip Šūrā (Beratung) als eine Basis der Ernennung des Kalifen ... S. 229
- Noch einige wichtige Punkte, die im Sinne des Kalifats und die sogenannte Gottesherrschaft ... S. 249
- Transkriptionstabelle nach der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft... S. 256
- Verwendete zitierte und nicht zitierte Literatur ... S. 257



## Einleitung

Ziel dieser Arbeit ist es, die westliche Öffentlichkeit mit den Positionen der modernen schiitischen Gelehrten in der Kalifatsfrage bekannt zu machen. Diese setzen sich in vielerlei Hinsicht immer wieder mit den Positionen sunnitischer Religionsgelehrter auseinander. Daher wird auch auf diese immer wieder Bezug genommen. In der Folge werden in zeitlicher Abfolge vor allem schiitische Autoren aus verschiedenen Nationen, vor allem aus Iran, Irak und Libanon in ihren Äußerungen zur Frage des Kalifats ausführlich referiert.

Das Konzept des Kalifats stellt sich bei den schiitischen Gelehrten im Gegensatz zu den landläufigen Meinungen westlicher Beobachter in vielerlei Hinsicht als durchaus ambivalent dar. Einerseits lehnen schiitische Autoren die Institution des Kalifats grundsätzlich ab. Dabei beziehen sie sich vor allem auf die historischen Darstellungen, die über die Ereignisse nach dem Hinscheiden des Propheten Muḥammad berichten. Und andererseits glaubt die überwiegende Mehrheit der schiitischen Religionsgelehrten fest daran, dass der Glaube an die Notwendigkeit der Stellvertretung des Propheten nach dessen Tod - mit anderen Worten der Glaube an das Kalifat des Gesandten Gottes - bei den Schiiten als dogmatische Voraussetzung auf der Ebene der Glaubensgrundsätze verankert ist.

Auf der einen Seite kritisieren die Schiiten scharf, was die sunnitischen Gelehrten als Kriterien des islamischen Kalifats herausgearbeitet haben. Ebenso kritisch setzen sie sich mit den Argumenten auseinander, die von sunnitischer Seite aufgestellt worden sind. Dabei weisen sie vor allem auf die Tatsache hin, dass diese Argumente sich weder auf Aussagen des Koran noch der Sunnah, im Sinne der Sammlung der Aussagen und Handlungen des Propheten Muhammad stützen können und auch nicht mit der Ratio vereinbar sind. Auf der anderen Seite gehen die schiitischen Schriftsteller und Gelehrten davon aus, dass die Existenz des Imāms und des göttlichen Führers für die menschliche Gesellschaft, und zwar nicht nur für die islamische Gemeinde, sondern für die ganze Menschheit, erforderlich ist. Sie vertreten weitgehend übereinstimmend die Ansicht, dass es nach Gottes Gnade obligatorisch ist, die Menschen nach dem Tode des Propheten Muḥammad nicht allein zu lassen und der Gefahr auszusetzen, in die Irre geführt zu werden. Sie verweisen darauf, dass die Existenz der Propheten im Laufe der Geschichte für die Rechtleitung der Menschen immer wieder notwendig war, weil die Schriften Gottes dafür nicht ausreichend waren. Es herrschte aus ihrer Sicht nach dem Hinscheiden des Propheten Muḥammad genau solch eine Situation; d. h., wenn die Muslime annehmen, dass der Koran als einzige Grundlage für die Rechtleitung



der Menschen zu Beginn der islamischen Zeitrechnung bzw. in der Zeit der Offenbarung nicht reichte, und Gott deswegen seinen Gesandten Muḥammad zur Erläuterung des Buches und Erklärung seiner Gebote mit dem Koran entsandte, reichte das Buch alleine nach dem Tode des Propheten auch nicht. Dieser Eindruck verstärkt sich dadurch, dass einerseits so viele kontroverse und gegensätzliche Kommentare von jedem Vers der mehr als 6200 Verse des Koran zur Verfügung stehen, die alle durch ihre jeweiligen Kommentatoren als die einzig richtige Exegese des Korans und dadurch als am kompetentesten betrachtet werden und andererseits so viele neue Fragen nach dem Tode des Propheten aufgekomen sind, die in der Zeit des Propheten Muḥammad noch gar nicht existieren konnten. Daher muss von einer finalen und unbezweifelbaren Referenz- und Autoritätsperson zur Beantwortung dieser Fragen ausgegangen werden. Aber die schiitische Lehre vom „Imām der Rechtleitung“ hatte keinen Raum in den Argumentationsketten der Spezialisten der Sunna. Und die jeweiligen Inhaber des Amtes des Kalifen wollten sich selbstverständlich nicht von den Vertretern der Lehre vom „Imām der Rechtleitung“ die Loyalität der Muslime streitig machen lassen.<sup>1</sup> Nach der Meinung der schiitischen Gelehrten ihrerseits muss die Ernennung eines Imāms bzw. Gottes Kalifen auf der Erde unbedingt unter Berücksichtigung der Kriterien von šar‘<sup>2</sup> und ‘aql<sup>3</sup> durchgeführt werden, was wiederum auf sehr umstrittene Ansichten zwischen den sunnitischen und schiitischen Gelehrten stößt in Bezug auf das Amt der Führung der muslimischen Gemeinschaft und das Kalifat Gottes.

Was die schiitischen Gelehrten aber von der Bildung eines islamischen Staates gemäß der Kalifatsidee bzw. nach dem Vorbild der Regierung der sogenannten rechtgeleiteten Kalifen abhält, ist vor allem die Tatsache, dass sich die historische Darstellung der Regierungspaxis der drei ersten der vier rechtgeleiteten Kalifen auf keinen Fall mit dem islamischen Bild des Kalifats und der Stellvertretung des Propheten vereinbaren lassen.

Die Vertreter schiitischer Positionen sind zutiefst davon überzeugt, dass in der Zeit der Abwesenheit des zwölften Imāms jegliche Form der Regierung notwendigerweise unvollkommen sein muss, weil sich die Unvollkommenheit der Menschen in ihren politischen Einrichtungen niederschlagen wird. Für die Schiiten, insbesondere diejenigen in Persien,

---

<sup>1</sup> - Nagel, Tilman: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Band 1, S. 308.

<sup>2</sup> - Offenbarung, Offenbartes Gesetz.

<sup>3</sup> - Vernunft, Ratio, Intellekt, Verstand und Logos.

seitdem unter der Dynastie der Safawiden seit 1501 die schiitische Konfession des Islams zur Staatsreligion erhoben wurde, und auch davor war die Monarchie unter den gegebenen Umständen die am wenigsten vollkommene Form der Regierung.

Es gab jedoch auch andere Positionen wie die der indischen Schiiten Seyyed Amirali und Tyabji. Diese Beiden unterstützen das sunnitische Kalifat auf der rein politischen Ebene, auch wenn die Schia das Kalifat im üblichen Sinne nicht als die legitime politische Autorität der Muslime akzeptiert. Hier muß dann unterschieden werden zwischen dem idealen politischen Herrscher, den die Schia in der Person des Imāms, die Sunna im Kalifen erblickt, und der Hinnahme einer bestehenden politischen Situation. Auf der Grundlage solcher historischen Gegebenheiten gab es auch immer wieder Schiiten, die unter pragmatischen Gesichtspunkten das Kalifat akzeptierten und sogar unterstützten. Die Struktur der politischen Theorie im schiitischen Islam ist jedoch jeweils eine andere, insbesondere was das Kalifat betrifft.

**Seyyed Amirali** (1849-1928) war ein indischer Jurist und Autor im Sinne der Apologie des islamischen Modernismus. Er wurde in Chinsura Bengal geboren; in einer schiitischen Familie mit einer Geschichte von Dienstleistung für Persien- und Mogulherrscher, sowie „British East Indian Company“. Seine Werke übten erheblichen Einfluss auf das Denken der westlich gebildeten Muslime in Indien aus und im Sinne ihrer aufstrebenden politischen und religiösen Identität. Amirali betrieb Lobbyarbeit bei der britischen Regierung für eine faire Behandlung mit dem osmanischen Kalifen beim Abschluß des Vertrages am Ende des ersten Weltkrieges, obwohl er an der Kalifat-Bewegung in Indien nicht teilgenommen hatte.

Seine Aktivitäten waren in vielen Bereichen von Bedeutung: als Professor für Islamisches Recht, im Sozialdienst, der staatlichen Verwaltung, der Politik und als Schriftsteller. Einige seiner Werke werden als vorbildliche Quellen für das islamische Recht betrachtet. Im Jahre 1883 wurde Amirali eines der drei indischen Mitglieder (und der einzige Muslim) im Rat des Viceroy<sup>4</sup> und 1909 wurde er als das erste indische Mitglied des Justizausschusses des Privy Rates<sup>5</sup> in London aufgenommen. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde er bekannt als Londoner Verteidiger der Kalifat-Bewegung. Seyyed Amirali sandte einen Brief an İsmet Pascha, der bereits in

---

<sup>4</sup> - Bedeutet: Im Auftrag des Königs oder der Königin. Das war der Vizekönig (des britischen Indiens als Stellvertreter des britischen Königs oder Königin).

<sup>5</sup> - Geheimer Kronrat, Her Majesty's Most Honourable **Privy Council** (kurz: Privy Council; deutsch: Kronrat oder Geheimer Kronrat) ist ein politisches Beratungsgremium des britischen Monarchen. Im Mittelalter und der frühen Neuzeit das höchste legislative und judikative Regierungsorgan Englands unter dem König, nimmt der Rat heute überwiegend zeremonielle Funktionen wahr. Sein Wirkungsbereich ist stark eingeschränkt, da seine früheren Befugnisse heute von zweien seiner Ausschüsse, dem Regierungskabinet unter dem Premierminister und dem Judicial Committee of the Privy Council, wahrgenommen worden sind. Siehe: [http://de.wikipedia.org/wiki/Privy\\_Council](http://de.wikipedia.org/wiki/Privy_Council) , 29.08.2014.

Istanbul veröffentlicht wurde, bevor er die Regierung in Ankara erreichte. In der Türkei, in der kurz zuvor das Kalifat abgeschafft worden war, weckte das eine heftige Opposition gegen seine Person.<sup>6</sup>

**Badrudin Tyabji** (1844-1906) gehörte zu den Führern der indischen Muslimen und war zugleich ein prominentes Mitglied der indischen Partei „Kongress“, der im Sinne des Fortschritts des indischen Subkontinents und gegen den Kolonialismus von Groß Britannien in Indienan führender Position aktiv war.

Badrudin Tyabji wurde am 8. Oktober 1844 geboren. Sein Vater, Tyabji Bhai Sahib Miyan, war ein wohlhabender arabischer Kaufmann in Bombay, der sich viel mit den Vorgängen im Ausland beschäftigte. Er war ein sehr aufgeklärter Muslim und, obwohl er das religiöse Oberhaupt seiner Gemeinde war, schickte er alle seine sechs Söhne – darunter Badruddin - nach Europa zum Studium.

Badrudin lernte Urdu und Persisch an der Schule „Dada Makhra’s Madrassa“ und trat anschließend der „Elphinstone Institution“<sup>7</sup> bei. Nach ein paar Jahren ging er nach Frankreich zur Behandlung seines Auges und wechselte nach der Heilung nach London, wo er sich dem „Newbury High Park College“ als 16-jähriger anschloss. Er immatrikulierte sich an der London University und begann mit höheren Studien, die er aber wegen Krankheit unterbrechen musste und infolgedessen für eine Weile nach Indien zurückkehrte.

Badrudin wurde danach als Jurastudent an der „Middle Temple“<sup>8</sup> angenommen und im April 1867 dann erhielt er die Zulassung zum Anwalt. zum *Bar* ernannt.<sup>9</sup> 1880 wurde er Sekretär des Anjuman-i-Islam (Verband des Islam) der Stadt Bombay und dann Präsident dieses Verbandes und verstand es als solcher, den Einfluss dieses Verbandes zu einem der leistungsstärksten in der Präsidentschaft Bombay anzuheben. Inzwischen kam die kommunale Selbstverwaltung von Lord Ripon im Jahr 1882 in Bombay an die Macht und Sir James Fergusson, der damalige Gouverneur, nominierte Tyabji als Mitglied des Legislativrates. Lord Ripon versuchte, eine Verwaltungsreform in Indien mit größerer indischer Beteiligung einzuführen.

Tyabji begann seine solide Arbeit im Anjuman-i-Islam, von dem er zunächst als Sekretär und später als Präsident ernannt wurde. Er hatte fortschrittliche Ansichten in Bezug auf die Situation der Frauen seiner Gemeinschaft und bemühte sich intensiv, die Rechtslage der Frauen seines Landes zu verbessern. In diesem

---

<sup>6</sup> - Vgl. The Oxford encyclopedia of the Islamic world, p. 136; THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, NEW EDITION, Volume 1, A-B, p.442, 443.

<sup>7</sup> - Elphinstone College (früher **Elphinstone Institution**) ist eine angegliederte Hochschule der Universität Mumbai. Sie wurde 1856 gegründet und ist eine des ältesten Colleges der Universität Mumbai. Vgl.: [http://en.wikipedia.org/wiki/Elphinstone\\_Institution](http://en.wikipedia.org/wiki/Elphinstone_Institution) , 29.08.2014.

<sup>8</sup> - **Middle Temple** bzw. die Honorable Society of Middle Temple ist eine der vier englischen Anwaltskammern (Inns of Court) für Barrister in England. Die anderen Anwaltskammern heißen entsprechend Honorable Society of Inner Temple, Gray’s Inn, und Lincoln’s Inn. Außerdem bezieht sich der Begriff Middle Temple auch auf die Gebäudekomplexe, in denen diese Kammer seit dem 14. Jahrhundert beheimatet ist. Sie liegen neben den königlichen Gerichtshöfen (Royal Courts of Justice) in London, England. Siehe: [http://de.wikipedia.org/wiki/Middle\\_Temple](http://de.wikipedia.org/wiki/Middle_Temple) , 29.08.2014.

<sup>9</sup> - Er wurde als Anwalt zugelassen.

Sinne schickte Tyabji seine Töchter zur Ausbildung nach England. Seine Bemühungen trugen wesentlich zur Entwicklung des sozialen Lebens in Bombay bei. Tatsächlich hat er die Gemeinschaft der Muslime der Stadt Bombay mit seinen Werken, seiner Aufklärung und wachsamem, unermüdlichen Arbeit maßgeblich geprägt. Sein Einfluss, wo immer er sich bewegte, war entscheidend und seine Meinung prävalierte.<sup>10</sup>

Das Mißtrauen gegenüber jeder weltlichen Regierung nach dem Verschwinden des Mahdī und die anfänglichen Erfahrungen der schiitischen Gemeinde bewirkten eine weit verbreitete Gleichgültigkeit der Zwölferschia gegenüber dem politischen Leben. Dies ist eines der Merkmale, durch die sie sich von Sunna und Isma‘īliya unterscheidet. Die „Zwölfer-Schiiten“ oder Imāmiten gaben sich über viele Perioden damit zufrieden, Beobachter der politischen Szene zu sein und nur in Ausnahmefällen als Urheber politischer Bewegungen in Erscheinung zu treten.“<sup>11</sup>

Die Stellungnahme der schiitischen Gelehrten zum Kalifat im Laufe der 1400 jährigen Geschichte des Islam ist auf den ersten Blick weitgehend unverändert geblieben. Deswegen erkennt man auch bei den schiitischen Religionsgelehrten des zwanzigsten Jahrhunderts auf den ersten Blick kaum etwas Neues. Obwohl die Meinungen der schiitischen Gelehrten dem Kalifat gegenüber nicht in jeder Hinsicht miteinander kompatibel sind, und sogar einige von ihnen die anderen scharf kritisieren, so sieht man dennoch kaum einen schiitischen Gelehrten, der das Konzept des Kalifats - in der Form, wie es nach dem Tode des Propheten Muḥammad zu Stande kam -, als Institution verteidigt oder es zu propagieren versucht. Irgendwelche Überlegungen, die das Ziel hätten, nach dem Ende des sunnitischen Kalifats nach dem ersten Weltkrieg wieder eine solche Regierung zu bilden, lassen sich auch bei intensiver Suche bei ihnen nicht finden.

Die Ausnahme dabei bilden allenfalls einige schiitische Schriftsteller, die in gewisser Art und Weise die zwei ersten der rechtgeleiteten Kalifen positiv beurteilen; d. h. die negativen Aspekte des Kalifats, die auch während der Regierungszeit dieser beiden Kalifen vorhanden waren, hindert jene Religionsgelehrten nicht daran, sie - wie ihre sunnitischen Kollegen auch – zu rechtfertigen und ihre klaren Fehler im Iğtihād<sup>12</sup> usw. zu ignorieren und somit

---

<sup>10</sup> - Vgl. Eminent Mussalmans, pp. 97-111.

<sup>11</sup> - Nasr, Seyyed Hossein: Ideal und Wirklichkeit des Islam, aus dem Englischen von Clemens Wilhelm, bearbeitet von Jost G. Blum, S. 202-203.

<sup>12</sup> - Selbständige Bemühung um Rechtsfindung; s. Dazu Krawietz, Birgit: Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam. Berlin (Duncker und Humblot) 2002, S. 59 ff.

letztendlich doch das Konzept des Kalifats irgendwie gutzuheißen. Einige schiitische Gelehrte wie Sayyed Scharafiddin, Muḥammad Taqī Schariati und sein Sohn Dr. Ali Schariati, - der letztere von ihnen ist bei den religiösen muslimischen Studenten der iranischen Universitäten seit Jahrzehnten sehr populär -, haben auf die eine oder andere Weise das Kalifat und manche Handlungen der Kalifen verteidigt. Aber sogar diese Schriftsteller übten scharfe Kritik an einigen anderen Taten dieser Kalifen. Die Leistungen des ersten und zweiten Kalifen hatten sie nicht dazu bewogen, von Kritik an der Šūrā (Beratung) von Saqīfah, in der Abūbakr zum ersten Kalifen der Muslime gewählt und ernannt wurde, abzusehen und deren Mängel offen darzulegen. Dazu gehört vor allem die Frage, mit welcher Erlaubnis so eine kleine Versammlung in der Abwesenheit der großen Mehrheit der Muslime und Gefährten des Propheten jemanden mehr oder weniger illegal als Kalif des Gesandten Gottes und Führer der Gemeinde aussuchen konnte. Dies ist die Stellungnahme von jenen schiitischen Gelehrten, die an einige gute Taten des ersten und zweiten Kalifen (Abūbakr und ‘Umar) glauben. Dadurch wird die Einschätzung der anderen schiitischen Islamwissenschaftler klar, die diese Kalifen von der Basis her ablehnen und ihnen keine gute Leistung zuschreiben. (S. Dazu die späteren historischen Darstellungen.)

Dieser Arbeit ist chronologisch geordnet von den älteren Gelehrten, Schriftstellern und Islamwissenschaftlern zu den jüngeren.

### **Kurze Bemerkungen zur Geschichte der Begriffe Kalif und Kalifat**

Das Wort „Kalif“ gehört zu den wenigen Begriffen aus der muslimischen politischen Praxis, die seit vielen Jahrhunderten in dem deutschen Sprachgebrauch vorhanden sind. Vor allem die Gestalt des Abbasidenkalifen Harun al-Raschid in der Märchensammlung von 1001 Nacht hat in großem Masse zu dieser Popularität beigetragen und hat für die Vorstellung eines absoluten orientalischen Herrschers gesorgt.<sup>13</sup> In der Geschichte der muslimischen Gesellschaften stellt sich die Bedeutung des Wortes „Kalif“ und der dazugehörigen Bezeichnung des Amtes „Kalifat“ ungleich komplizierter dar.

Das arabische Wort „Khalifa“ in der Bedeutung „Stellvertreter“ oder „Nachfolger“ wird im Koran, dem heiligen Buch der Muslime an zwei Stellen verwendet. Darin wird der Mensch

---

<sup>13</sup> - Zur Geschichte der Märchensammlung s. Heinz und Sophie Grotzfeld: Die Erzählungen aus Tausendundeiner Nacht. Darmstadt 1984.

als der Stellvertreter Gottes auf Erden bezeichnet. Im historischen Kontext entsteht der Begriff nach dem Tod des Propheten Muhammad im Jahr 632.<sup>14</sup> Die ersten vier Nachfolger in der politischen Führung der Gemeinde werden in der sunnitischen Geschichtsschreibung als die „Rāšidūn“ (die Rechtgeleiteten) bezeichnet. In dieser Zeit, also zwischen 632 und 661, entsteht auch der Begriff „Amīr al-Mu'minīn“ (Beherrscher der Gläubigen) als Titel des Kalifen<sup>15</sup>, mit dem die Herrscher auch angeredet wurden. Die Frage der Nachfolge des Propheten Muhammad entwickelte sich zu einem grundlegenden Streitpunkt innerhalb der jungen muslimischen Gemeinde. Aus diesen Auseinandersetzungen heraus entstand dann die konfessionelle Spaltung der muslimischen Welt in die sunnitische Mehrheit und die schiitische Minderheit.

Grundlegend gibt es Gemeinsamkeiten sowie Unterschiede zwischen den zwei Hauptströmungen der islamischen Gemeinde, den Sunniten und Schiiten. Einige Gemeinsamkeiten zwischen diesen beiden sind folgende:

Der Glaube an einen Gott, an die 124.000 Propheten der Geschichte der Menschheit, die mit Adam anfangen und mit Muḥammad enden, an den jüngsten Tag, an den Koran als Gottes Offenbarung, die durch den Engel Gabriel an Muḥammad herab gesandt worden war, an die Engel, an die Pilgerfahrt nach Mekka, an das Verrichten des Gebets, an das Fasten im Fastenmonat Ramadan, an das Entrichten von Almosen und an den heiligen Krieg (Ġihād), usw. – all das gehört zum Islam.

Aber die Unterschiede zwischen diesen beiden Hauptrichtungen beschränken sich nicht auf einige wenige Punkte oder Angelegenheiten wie die Art und Weise der Herrschaft der islamischen Gemeinschaft nach dem Tode des Propheten Muḥammad, sondern vielmehr, so könnte man behaupten, können alle Ähnlichkeiten bei den Sunniten und Schiiten teilweise oder vollkommen unterschiedlich bzw. kontrovers verstanden werden. Als Beispiele dafür ist der Gebetsruf (Aḏān) zu nennen und die Aufforderung zum Stehen bei der Verrichtung des

---

<sup>14</sup> - Koran Sure 7, Vers 69 [„...als ER (Gott) euch zu Nachfolgern nach dem Volk Noah machte...“] und Sure Sure 38, Vers 26 [„O David, wir haben dich als Stellvertreter auf die Erde genannt, dann richte zwischen die Menschen gemäß der Wahrheit“]; s. ferner: Parte, Rudi: Signification coranique de halifa et d' autres derives de la racine halafa, in: Studia Islamica 31 (1970), S. 211 – 217; ders.: Halifat Allah – Vicarius Dei, in: Mélanges d' Islamologie (Armand Abel) Leiden 1974, S. 224 – 232.

<sup>15</sup> - Der Begriff „Amīr al-Mu'minīn“ (Beherrscher der Gläubigen) als ein Titel für die Kalifen, ist nur bei den Sunniten üblich. Schiiten benutzen diesen Titel lediglich für den ersten Imām 'Alī. b. Abīṭālib.

Gebets (ʿIqāmah), in deren Ablauf die Schiiten die Begriffe „Ašhadu Anna ʿAlīyyan Walīyyullāh<sup>16</sup> und „Ḥayya ʿAlā Ḥayr il-ʿAmal“<sup>17</sup> aussprechen, die Sunniten aber nicht oder die Ehe auf Zeit (Mutʿah), die bei den Schiiten gemäß dem Koran<sup>18</sup> und der Sunna (Tradition und Verhalten) des Propheten Muḥammad erlaubt ist, während die Sunniten sie zum ḥarām (verboten) erklärt haben, weil der zweite Kalif sie verboten hat!

Der Umfang der Meinungsverschiedenheiten zwischen Sunniten und Schiiten sind mehr als deren Ähnlichkeiten, obwohl diese Unterschiede auf den ersten Blick nicht erkennbar sind. Die Wurzeln all dieser Differenzen sind darauf zurückzuführen, dass die Schiiten nach dem Hinscheiden des Propheten die Dogmen ihres Glaubens von den Ahl al-Bayt (Angehörige des Hauses Muḥammads) übernahmen und die Sunniten von anderen.

Man darf das Thema Kalifat als den Schwerpunkt aller anderen Diskrepanzen der Glaubensauffassungen der sunnitischen und schiitischen Gelehrten betrachten. Die Weltanschauung der Sunniten wurde zumeist durch die Überlieferungen gebildet, die in der Zeit des Kalifen Muʿāwīyah, einer der erbittertsten Gegner ʿAlīs, zustande kamen. Diese Aḥādīṭ wurden später durch die bekanntesten Gelehrten der sunnitischen Geschichte Buḥārī, Muslim, Abū Dāwūd, Tirmadī, Nisāʾī und Ibn-i Māǧīh gesammelt und die wichtigsten Bücher der Sunniten nach dem Koran, d. h. die Ṣiḥāḥ-i Sitti (die sechs korrekten/ zuverlässigen Traditionssammlungen) wurden auf Grundlage dieser Überlieferungen hergestellt. Daraufhin wurden diese Überlieferungen durch die vier bekannten Imāme der Sunniten Abū Ḥanīfah Nuʿmān b. Ṭābit, Mālik b. ʿAnas, Aḥmad b. Ḥanbal und Abū ʿAbdullāh Muḥammad Idrīs Šāfiʿī ausgearbeitet, sodass die Sunniten in vier Hauptgruppen geteilt wurden.

## **Funktionen und Kompetenzen des Kalifenamtes**

An erster Stelle bei den Funktionen und Kompetenzen steht die Aufgabe des Kalifen, den Bereich der Einflussphäre des Islams nach dem Vorbild des Propheten Muhammad zu erweitern oder, was den Kalifen Abūbakr angeht, seine Reduktion zu bekämpfen. Daneben

---

<sup>16</sup> - D. h.: Ich bezeuge, dass ʿAlī durch Gott als Herr (Herrscher) für die Menschen ausgewählt worden ist.

<sup>17</sup> - Herbei zu besten Taten (Gebetverrichtung).

<sup>18</sup> -: „... Welche von ihnen (Frauen) ihr dann genossen habt, denen gebt ihren Lohn (ihre Morgengabe) als Pflichtteil...“, Vers 24 Sure 4.



wuchs den rechtgeleiteten Kalifen auch die Aufgabe zu, rechtliche Regelungen zu schaffen, die über das hinausgingen, was zu Lebzeiten des Propheten Muhammad eingeführt worden war. Und schließlich mussten diese Kalifen als erste für eine systematische Verwaltungsorganisation Sorge tragen. Das galt für die Einnahme von Steuern und Abgaben ebenso wie für die Versorgung von den Angehörigen von Gefallenen oder von Verwundeten. Auf diese Weise entsteht eine erste Form von Bürokratie, die die Grundlage einer sich ständig weiter entwickelnden Verwaltungsstruktur des islamischen Staates wird.<sup>19</sup>

In einem auch von den modernen muslimischen Historiographien kontrovers geschilderten Prozess übernahm spätestens nach dem Tod Alis die Familie der Banu Umayya die Herrschaft über das muslimische Reich.<sup>20</sup> Mit ihr entsteht die erste Dynastie der islamischen Geschichte von 661 – 750. Die Umayyaden veränderten die Struktur des Kalifats, indem sie erstens von der Gemeinschaft der Muslime in ihrer Gesamtheit die bedingungslose Gefolgschaft forderten. Dies war ein Erfordernis praktischer Politik, weil sich in dem sich vor allem seit der Mitte des 7. Jahrhundert erheblich erweiterten Gebiet des Islams immer wieder Personen oder Gruppen meldeten, die für sich die Herrschaft über die Muslime beanspruchten. Auch im Bezug auf die Nachfolgeregelungen wurde eine Praxis entwickelt, die in der Folge auch von späteren Dynastien verwendet wurde. Der herrschende Kalif legte in einer letztwilligen Verfügung fest, wer unter seinen Söhnen die Herrschaft übernehmen sollte. Diese Entscheidung konnte theoretisch in Frage gestellt werden, da die wichtigsten Funktionsträger des Reiches und wahrscheinlich auch die Führer der großen arabischen Stammenkonföderationen einen Treueeid<sup>21</sup> leisten sollten. Die muslimische Historiographie

---

<sup>19</sup> - S. dazu: Bürgel, Johann Christoph in seiner Darstellung über die Struktur des islamischen Staates in Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, S. 69: „An der Spitze der Theokratie steht Gott als Inhaber der Macht schlechthin, der Herr über Leben und Tod, der Bezwingende und Erniedrigende, aber auch der Barmherzige, Verzeihende, Schenkende und Erhöhende. Sein Stellvertreter, der Kalif bzw. der Sultan, hat nahezu die gleichen Machtbefugnisse. Auch er straft und verzeiht, wie es ihm beliebt, erhöht und erniedrigt, nimmt und schenkt Leben, wie es ihm gut dünkt. Es war daher eine logische Entwicklung, wenn auch eine Abkehr von frühislamischer Observanz, dass man vor dem Kalifen oder Sultan niederknien, den Boden küssen, also eine Gebärde der sakralen Verehrung zu verrichten hatte.“ Dieses Ritual war nicht unumstritten. In manchen Fällen gehörte einiges diplomatisches Geschick dazu, um hier unterschiedliche Auffassungen in Übereinstimmung zu bringen, s. dazu: Heine, Peter: Ghana, Mali und Songhay bei den arabischen Autoren des Mittelalters, S. 89.

<sup>20</sup> - Die modernen Debatten zu diesem Thema sind die Fragestellung dieser Untersuchung. Zu den Grundlagen s. Ende, Werner: Arabische Nation und islamische Geschichte.

<sup>21</sup> - Bay'ah (بيعة).



überliefert keine Fälle, in denen eine bedeutendere Gruppe diesen Treueeid nicht vollzog. Es mag sein, dass im Vorfeld dieser Zeremonie politische Verhandlungen durchgeführt wurden, in denen der zukünftige Kalif politische oder finanzielle Zugeständnisse machte, um den Treue-Eid zu gewährleisten. Der Kalif war im Übrigen stets gezwungen, durch seine praktische Politik dafür Sorge zu tragen, dass keiner derjenigen, die die Bay'ah geleistet hatten, einen Anlass sah, von dieser Verpflichtung Abstand zu nehmen. Mitte des 8. Jahrhunderts war die Dynastie der Omayyaden dazu nicht mehr in der Lage.<sup>22</sup> In vielen Teilen des großen muslimischen Reiches kam es zu Aufständen, von denen der im Osten des Herrschaftsgebiets der gefährlichste war. Eine wichtige Rolle spielten dabei Heilserwartungsvorstellungen, in denen Momente der Herrschaft der Familie des Propheten eine wichtige Rolle spielte. Unter dem Aufstandsführer Abu Muslim konnte sich diese Bewegung unter schwarzen Bannern aus dem Osten weiter nach Westen vorkämpfen. In einem komplizierten politischen Prozess setzte sich dann eine neue Dynastie, die der Abbasiden<sup>23</sup> an die Spitze der muslimischen Gemeinschaft und gründete in Bagdad eine neue Hauptstadt. Die frühen Abbasiden hatten die Macht mit Hilfe von schiitischen Gruppen errungen, lehnten dann deren Forderung nach der Übernahme oder zumindest der Teilnahme an der Herrschaft ab. Die Propagandisten der Abbasiden hatten stets gefordert, dass der Kalif aus der Familie des Propheten stammen müsse. Das war eins der Argumente, mit dem sie gegen die Dynastie der Omayyaden zu Felde gezogen waren. Nun mussten sie sich gegen die schiitischen Forderungen zur Wehr setzen. Ihre Argumentation war, modern gesprochen, eine anthropologische. Die arabische Gesellschaft war von jeher patrilinear gewesen und es auch unter dem Islam geblieben. Die Abbasiden<sup>24</sup> lehnten eine Herrschaftsfolge über die Tochter des Propheten, Fatima, ab, weil die Söhne des Onkels des Propheten, Abbas, einen Vorrang gegenüber den Söhnen der Tochter des Propheten haben mussten. Ein weiteres Argument war, dass der Kalif nur mit Gottes Willen Kalif sein könne. Die Tatsache, dass er die Herrschaft inne habe, mache deutlich, dass dies mit Gottes Willen geschehe. Auch in Zeiten, in denen die schiitische Dynastie der Buyiden die eigentliche Herrschaft im abbasidischen

---

<sup>22</sup>- Lammens, H.: Etudes sur le siècle des Omayyades; dies Buch wird vor allem von schiitischen Gelehrten sehr kritisch angesehen.

<sup>23</sup>- Nagel, Tilman: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Band 1, S. 308.

<sup>24</sup>- Eine Gesamtdarstellung der Geschichte der Abbasiden fehlt bisher, s. aber: Haarmann: Geschichte der arabischen Welt.

Staat inne hatte, bestanden die Kalifen weiterhin auf diesen Argumentationen. Die Nachfolge des Kalifats wurde in der Theorie unter den Abbasiden durch eine testamentarische Entscheidung des Amtsinhabers geregelt. In der Praxis gab es aber immer wieder heftige Auseinandersetzungen, die bis zum Bürgerkrieg führen konnten. Nach dem Ende des Abbasidenkalifats durch die Eroberung Baghdads durch mongolische Heere, gab es ein abbasidisches Scheinkalifat in Kairo unter verschiedenen Mamlukensultanen. Nach der Eroberung Kairos durch osmanische Truppen übernahm Sultan Mehmet den Titel Kalif, verstand ihn aber als einen von zahlreichen Titeln, die er verwendete. Erst mit Sultan Abdül Hamid II<sup>25</sup> gewann der Kalifentitel wieder an Bedeutung. Der Sultan sah sich Ende des 19. Jahrhunderts verstärktem Druck von europäischen Mächten, aber auch verschiedenen nationalen Gruppen in seinem Vielvölkerstaat ausgesetzt. Um vor allem die muslimische Mehrheit im Osmanischen Reich, die aber aus unterschiedlichen Nationalitäten bestand, für sich einzunehmen und darüber hinaus auch als Führer der Muslime in anderen Staaten anerkannt zu werden, verstärkte er die Bedeutung des Kalifentitels. Damit konnte er auch die Ideologie des Panislamismus mit einem entsprechenden, historisch bedeutenden Titel verstärken. Nach dem Ende des Osmanischen Reichs mit der Niederlage im Ersten Weltkrieg und der Entstehung der laizistischen Türkischen Republik kam auch das Kalifat zu einem Ende. In der 1920er Jahren versuchten mehrere muslimische Monarchen wie König Faruk von Ägypten oder König Amanullah von Afghanistan erfolglos den Kalifentitel für sich zu fordern. Trotz verschiedener Versuche hat die islamische Welt nicht mehr die Kraft und Einigkeit gefunden, sich auf eine Person oder Dynastie zu einigen, der der Kalifentitel verliehen werden konnte.

Neben dem historisch bekannten Begriff findet der Titel Kalif auch in einigen anderen religiös wie politisch relevanten Fällen Verwendung. Hier ist das Beispiel das Reich des Mahdis von Khartum, Muhammad Abdallah<sup>26</sup> zum Ende des 19. Jahrhunderts zu nennen. Ihm war es gelungen, einen messianistischen Staat mit der Hauptstadt Omdurman zu etablieren. Er hatte sich als Mahdi bezeichnet und das Ende der üblichen staatlichen Strukturen verkündet. Als er starb, bevor das endzeitliche Reich entstanden war, brach dieses auf Vorstellungen von

---

<sup>25</sup>- Über ihn s. Georgeon, Francois: Abdül Hamid II. Le Sultan calife; s. auch Matuz, Josef: Das Osmanische Reich, Grundlinien seiner Geschichte, S. 232 ff.

<sup>26</sup>- Voll, John O.: The Sudanese Mahdi. Frontier Fundamentalist, in: International Journal of Middle East Studies 10 (1979) S. 143 – 166.

Heilserwartung gegründete Staatswesen nicht zusammen. Vielmehr entstand eine traditionelle politische Struktur durch Dogmatisierung und Bürokratisierung, deren höchster Funktionsträger der Kalif war, eine politische Person ohne die charismatische Begabung des Mahdis.

Schließlich ist noch von der Bedeutung des Kalifats und des Kalifen in der islamischen Mystik zu berichten. Seit dem 9. Jahrhundert war das Sufitum nicht mehr Sache von kleinen Konventikeln, sondern fand große Verbreitung in der Bevölkerung überall in der islamischen Welt. Bei der bis zu Millionen zählenden Mitgliedschaft in diesen großen Organisationen kann es nicht verwundern, wenn entsprechende streng hierarchische Organisationsstrukturen entstanden. Diese Strukturen hatten in manchen Fällen ein klares historisches Moment. Höchste Autorität war in diesen Fällen der Gründer der Sufigemeinschaft wie der berühmte Abd al-Qadir al-Jilani, auf dessen Lehren sich bis heute die größte Gruppierung des islamischen mystischen Denkens bezieht. Nach dem Tod dieser bedeutenden Persönlichkeit musste die Gemeinschaft seiner Anhänger weiterhin religiös und organisatorisch geführt werden. Diese Position übernahmen in einer ständigen Reihenfolge die Kalifen. In manchen Sufigemeinschaften handelte es sich bei diesen Nachfolgern um Personen aus der Familie der Gründergestalt. In manchen modernen Sufigemeinschaften spielen Kalifen eine Rolle, die eine völlig andere Bedeutung hat. Die organisatorische und spirituelle Zentrale dieser Bruderschaften bestimmt jeweils regionale Kalifen, die als Stellvertreter der Zentrale die Lehre der Bruderschaft verbreiten und auf ihre korrekte Weitergabe und rituelle Praxis achten. Diese Kalifen können durch die Zentrale auch abgesetzt werden, wenn sie ihre Aufgabe nicht zu deren Zufriedenheit ausfüllen.<sup>27</sup>

Die Chronologie der vier „Rechtgeleiteten Kalifen“ (Ḥulafā' al-Rāšidūn), die gleich nach dem Tode des Propheten Muḥammad an die Macht kamen, ist wie folgt:

- “Abūbakr, 11-13 n. H. / 632–634 n. Chr.
- ‘Umar, 13-23/ 634–644
- ‘Uṭmān, 23-35/ 644–656

---

<sup>27</sup>- S. dazu: Gilsenan, Michael: Saint and Sufi in Modern Egypt.

- ‘Alī, 35-40/ 656–661.“<sup>28</sup>

### **Eine kurze Geschichte des ersten Kalifats im Islam**

„Der Prophet des Islam starb am 28. *ṣafar* im 11. Jahr H. (28. Mai 632 n. Chr.) in der Stadt Medina. Sein Cousin und Schwiegersohn ‘Alī war mit den Mitgliedern der Sippe des Propheten, der *Banī Hāšim*, und einigen anderen Gefährten des Propheten mit der Beerdigung des Propheten beschäftigt. Währenddessen aber sammelten sich manche Gefährten des Propheten, unter ihnen auch einige von der Gruppe der *Anṣār*<sup>29</sup> in *Saqīfah*<sup>30</sup> *Banī Sāī’dah*, um bei dieser Gelegenheit eine Entscheidung über den zukünftigen Stellvertreter des Propheten und Führer der muslimischen Gemeinde herbeizuführen. *Saqīfah Banī Sāī’dah* war ein Rastplatz oder eine Unterkunft wie ein Gasthaus in der Stadt Medina in der Nähe des Brunnens *Bizā’ah*, in dem im Allgemeinen die Versammlungen der Mitglieder der Sippe *Sāī’dah* statt fanden. Diese gehörten zu der Gruppe der *Anṣār* in der Stadt Medina. *Sa’d b. ‘Ibādah* war Anführer dieser Sippe und beriet sich in diesem Ort mit den wichtigsten Personen seiner Sippe über die jeweils zur Beratung und Entscheidung anstehenden politischen Themen.

*Muhāğirūn*<sup>31</sup>, einschließlich *Abūbakr*, ‘*Umar* und *Abū ‘Ubaydah Ğarrāḥ* waren in *Saqīfah* nicht anwesend. Grundsätzlich wusste niemand außer den *Anṣār* von diesem Treffen. Aber diese wichtigen Gefährten des Propheten Muhammad wurden durch jemanden von diesem Geschehnis informiert und machten sich eilends zu diesem Treffpunkt auf und informierten unterwegs ein paar andere *Muhāğirūn* und nahmen sie mit. Manche Quellen sagen, dass *Abūbakr*, ‘*Umar* und *Abū ‘Ubaydah Ğarrāḥ* die einzigen *Muhāğirūn* waren, die letztendlich in *Saqīfah* präsent waren.“<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> - Kennedy, Hugh: The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East from the sixth to the eleventh century, p. 403.

<sup>29</sup> - Die Helfer des Propheten Muḥammad, die Bewohner der Stadt Medina waren.

<sup>30</sup> - Saqīfah bedeutete die Schattenhütte, Baracke, ein Platz wie ein Saal, welcher bedeckt war bzw. ein Dach hatte.

<sup>31</sup> - Die Auswanderer mit dem Propheten von Mekka nach Medina.

<sup>32</sup> - Ğa‘farīyān, Rasūl: Tarīḥ-e Ḥulafā’, Tārīḥ-e Siyāsī-ye Islam 2, S. 43.

Als diese drei bei dem Treffen eintrafen, sahen sie, dass die *Hazrağiten*<sup>33</sup> von *Anṣār* beabsichtigen, *Saʿd b. ʿIbādah* als Stellvertreter des Propheten und Kalif der Muslimen einzusetzen, aber die *Ousiten*<sup>34</sup> waren dagegen. Darüber hinaus war *Bašīr b. Saʿd* von *Hazrağiten* ein Konkurrent von *Saʿd b. ʿIbādah* und sah sich ebenfalls als ein Kandidat für das Amt des Kalifen.

Die *Anṣār* argumentierten, dass sie dem Propheten sehr viel geholfen hätten und der Islam erstmals in Medina und dann in der ganzen Gegend durch sie eine so rasche Entwicklung genommen hätte. Daher wäre es ein natürliches Recht für die *Anṣār*, dass sie den Stellvertreter des Propheten wählen.

Die *Muhāğirūn* begründeten dagegen, dass der Prophet der Sippe *Qurayš* angehört und der Stellvertreter des Propheten von keiner anderen Sippe gewählt werden dürfe.

ʿAwīm b. Sāʿidah sagte, dass das Kalifat niemandem außer *Ahl al-Bayt* (Angehörige des Hauses des Propheten) erreichen darf. Er sagte: „Stellt es dahin, wo Gott es hingestellt hat.“<sup>35</sup> Schließlich stand *Abūbakr* von den *Muhāğirūn* auf. Er bestätigte was die *Anṣār* über sich und ihre Leistungen dargestellt hatten und fügte zu, dass das Kalifat und die Herrschaft nur der Sippe *Qurayš* würdig wäre, weil sie nach der Würde und Herkunft eine ausgezeichnete Stelle unter den Arabern hätten. Dann schlug er zwei Personen vor, damit die Anwesenden einem von ihnen Treue schwören und ihn als Kalif anerkennen. Es handelte sich um *Abū ʿUbaydah Ğarrāḥ* und *ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb*.

Dann sagte einer von den *Anṣār*, dass es besser wäre, wenn ein ʿAmīr (Herrscher) von ihnen (*Anṣār*) und ein ʿAmīr von den *Muhāğirūn* ausgesucht werden. ʿUmar erwiderte, dass zwei Schwerter nicht in eine Scheide passen und streckte seine Hand aus und schwor *Abūbakr* die Treue. Dann folgten die anderen *Muhāğirūn* [nach einigen Quellen lediglich *Abū ʿUbaydah Ğarrāḥ*] diesem Vorbild.

Die ersten *Anṣār*, die *Abūbakr* anerkannten waren *Usayd b. Ḥuḍayr* und *Bašīr b. Saʿd*. Dann huldigten ihm auch die anderen anwesenden „Helfer“. Danach gab es ein großes Gedränge, so dass *Saʿd b. ʿIbādah*, einer der frühen Anhänger des Propheten Muhammad, beinahe unter den

---

<sup>33</sup> - Die Sippe *Hazrağ* (خزرج) aus der Stadt Medina.

<sup>34</sup> - Die Sippe *Ous* (اوس) aus der Stadt Medina. Die beiden Sippen waren die einflussreichsten Gruppierungen in Medina und hatten die entscheidenden Verhandlungen mit dem Propheten Muhammad vor seiner Übersiedlung nach Medina geführt.

<sup>35</sup> - Ibn Aʿtam Kūfī: *al-Futūḥ*, B. 1, S. 3-4; Wāqidī: *Kitāb al-Riddah*, S. 32-33.

Füßen der Teilnehmer der Versammlung getötet wurde. *Saʿd* jedoch erkannte auch später *Abūbakr* nie als Kalifen an. Als er später in *Šām* [Damaskus] lebte, ließ *Abūbakr* ihn töten.<sup>36</sup> Dann gingen die Teilnehmer von *Saqīfah* durch die Gassen von Medina und verlangten von jedem, den sie trafen, den Treueeid für *Abūbakr*. Die geschah nach den Darstellungen klassischen arabischen Historiographen auch unter der Androhung von Gewalt. Das Ereignis vollzog sich, während *ʿAlī b. Abīṭālib* und andere prominente Gefährten des Propheten noch weiterhin mit dessen Beisetzung beschäftigt waren.

Der größte Theologe der Sunniten des fünften Jhs. H., *Qāḍī Baqilānī* (gest. 403 n. H./ 1013 n. Chr.) meint, dass die Wahl von *Abūbakr* als der erste Kalif, durch die Aktivitäten von *ʿUmar* und vier weiteren Personen durchgeführt wurde.<sup>37</sup> Und *ʿUmar* selbst gab später an, dass die Wahl von *Abūbakr* zum Kalifen spontan und durch einen Zufall geschah und auf keiner richtigen Basis beruhte, sodass er die Muslime warnte: Wenn irgendjemand ein solches Ereignis nochmals wiederholen möchte, müssten die Muslime ihn töten, obwohl er selbst dabei eine Hauptrolle gespielt hatte.<sup>38</sup>

*ʿAlī b. Abīṭālib*, der erste Imām der Schiiten, der nach der Meinung der Schia am 18. *Ḍulḥağğah* des 10. Jahres n. H. (19. März 632 n. Chr.). d. h. 70 Tage vor dem Tode des Propheten, durch Muḥammad zu seinem Stellvertreter und *Maulā*<sup>39</sup> der Gläubigen ernannt worden war und dem tausende von Muslimen (bis zu 120.000 Pilgerfahrerinnen und Pilgerfahrer) und alle Anwesenden (sogar *Abūbakr* und *ʿUmar*) den Treueeid geschworen hatten<sup>40</sup> und der nach Meinung der Sunniten der vierte Kalif und damit einer der vier

<sup>36</sup> - Aḥmad b. Yaḥyā: *Ansāb al-Ašrāf*, B. 1, S. 250.

<sup>37</sup> - Qāḍī Baqilānī: *al-Tamhīd*, S. 178.

<sup>38</sup> - Es ist von *ʿUmar* erzählt worden:

«كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلْتَةً وَقَى اللَّهُ شَرَّهَا فَمَنْ دَعَاكُمْ (عَادَ) إِلَى مِثْلِهَا فَاقْتُلُوهُ.»

„Der Treueeid Abūbakrs war ein Zufall (nicht gezielt, zufällig), dessen Übel Gott hemmte und wer euch zu so einer Tat [nochmals] einlädt, tötet ihn!“: Ibn Hišām, *sirah*, B. 4, S. 1308; Scheich Mūfid: *Iršād*, S. 260; Buḥārī, Muḥammad b. ʿIsmāʿīl: *Šaḥīḥ-i Būḥārī*, B. 8, Bāb al-Ḥudūd, S. 210; Buḥārī, Muḥammad b. ʿIsmāʿīl: *Šaḥīḥ-i Būḥārī*, B. 4 Bāb al-Rağm: *Ḥadīṭ* 6830 und Aḥmad b. Ḥanbal: *Musnad*, B. 1, *Ḥadīṭ* 391.

<sup>39</sup> - Vormund, Herr, Herrscher.

<sup>40</sup> - Das Geschehnis wird ausführlich unter dem Namen *Ġadīr-i Ḥum* (غدير خم) im Text dargestellt.

rechtgeleiteten islamischen Kalifen ist, kritisiert das Kalifat von *Abūbakr* wie folgt, weil es durch keine Ratsversammlung geschah:

«فَإِنْ كُنْتَ بِالشُّورَى مَلَكْتَ أُمُورَهُمْ  
فَكَيْفَ بِهَذَا وَالْمَشِيرُونَ غُيَّبَ  
وَإِنْ كُنْتَ بِالْقُرْبَى حُجِّتَ خَصِيَّتَهُمْ  
فَغَيْرُكَ أَوْلَى بِالنَّبِيِّ وَأَقْرَبُ.»

„Wenn du (der Ansicht) warst, mit der Ratsversammlung (*Schurā*) ihre Angelegenheiten zu beherrschen, wie konnte das sein, wo doch diese, mit denen beraten werden sollte, abwesend waren?

Wenn du mit dem nahen Verwandtschaftsgrad ihren (der *Anṣar*/ Helfer) Gegnern gegenüber argumentiert hast,

dann ist ein anderer als du berechtigter, die Verwandtschaft zum Propheten (vorzubringen).<sup>41</sup>

Häufig wird festgestellt, dass der Tod des Propheten Muḥammad unerwartet und plötzlich geschah, wodurch das Ereignis von *Saqīfah* und das Kalifat Abūbakrs verursacht wurde. Überlegungen für das, was nach seinem Tode im Hinblick auf die religiöse und politische Situation in der jungen muslimischen Gemeinde geschehen sollte, seien nicht angestellt worden. Der Prophet war jedoch zum Zeitpunkt seines Todes 62 Jahre alt und kein 24 jähriger Jugendlicher! Gemäß den islamischen Regelungen ist es für jeden gläubigen Muslim und jede gläubige Muslimin eine religiöse Verpflichtung, ein Testament zu hinterlassen, d. h. natürlich erforderlich für jeden erwachsenen Muslim. Wie kann angesichts dieser Regelung der Gründer dieser Religion selbst kein Testament hinterlassen? Aus schiitischer Sicht muss das Ereignis von Ġadīr-i Ḥum als eine solche letztwillige Verfügung angesehen werden.

### **Die Ereignisse die zur Herrschaft des zweiten Kalifen ‘Umar führten**

Die Geschichte des frühen islamischen Kalifats macht deutlich, dass das Kalifat ‘Umars nur durch die Bestimmung durch Abūbakr legalisiert wurde und ‘Umar seinerseits die Bestimmung der Wahl des Kalifen an ein sechsköpfiges Gremium weitergeleitet hatte, um einen unter eben diesen zu wählen. Der Protest gegen Entscheidungen des Propheten Muḥammad durch den zweiten Kalif ‘Umar, im Laufe des Lebens des Propheten, gehört zu

---

<sup>41</sup> - Scharif Radhi, Muhammad ibn Hussain: Nahdsch-ul-Balagha; Pfad der Eloquenz, Aussagen und Reden Imam Alis (a.), Übersetzung ins Deutsche von Fatima Özoguz, Band 2, Die Weisheit 190, S.356.



den Gründen, warum die Schi'a ihn prinzipiell ablehnt und als Kalif der Muslimen niemals anerkannt hat:

„Umar b. al-Ḥaṭṭāb, Abūbakrs Nachfolger, hatte immer eine strenge, bedingungslose Position zur Unterstützung der Grundsätze des Islams. In der Zeit Muḥammads wiederholte er so seinen Standpunkt gegenüber einem vom Propheten Muhammad befohlenen rücksichtsvollen Verhalten im Bezug auf die Feinde Mekkas. Dabei war Umar aber erfolglos. So verlangte er, dass die Mekkaner Gefangenen in der Schlacht von Badr getötet werden sollten, statt für Lösegeld freigelassen zu werden. Er protestierte gegen den Kompromiss von al-Ḥudaybiyya und nach der Eroberung von Mekka kritisierte er die Amnestie, die dem Anführer der Umayyaden Abū Sufyān gewährt werden sollte und wollte ihn wegen seiner Hauptrolle in der Opposition zum Islam hinrichten lassen. Schiiten sehen dieses wiederholte Verhalten als Form der Kritik an den wohlbegründeten und politisch klugen Entscheidungen des Propheten Muhammad.“<sup>42</sup>

### **Die Art und Weise der Regierung von ʿUmar**

„Historiker, sunnitische und westliche, haben im Kalifat ʿUmars die Verkörperung der Institution des Kalifats gesehen. Moderne sunnitische Muslime haben insbesondere seine Anwendung des Grundsatzes der koranischen Šūrā (Beratung) und seine Bemühungen um religiöse Verdienste sowie seine Priorität im Dienst der Basis des Islam als eine vorbildliche Grundlage für die Wiederherstellung einer ordnungsgemäßen demokratischen Form des Kalifats oder anderer islamischer Regierungen in der Gemeinschaft betrachtet. Westliche Gelehrte haben häufig die schiefe Kraft seiner Persönlichkeit betont, durch die er bei der Durchsetzung seines Willens innerhalb der muslimischen Gemeinschaft und bei der Leitung der arabischen Armeen erfolgreich war. Sein großer Einfluss auf die Prägung und Weiterentwicklung des Islams als der Zweite Kalif nach Muḥammad, wird auch durchaus geschätzt.“<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> - Madelung, Wilferd: The succession to Muḥammad; A study of the early Caliphate, p. 58.

<sup>43</sup> - Ebenda, p. 76. [See H. Lazarus-Yafeh, “Umar b. al-Ḥaṭṭāb-Paul of Islam?” in Some Religious Aspects of Islam, pp. 1-16].



Eigentlich bestand eine enge Freundschaft und Zusammenarbeit zwischen dem ersten und zweiten Kalifen in verschiedenen Phasen der frühislamischen Geschichte.

„Umar gehörte der Sippe *Banī ‘Ady* an, welche ein Zweig der Sippe Qurayš war. Er wurde Muslim einige Jahre nach der *Bi‘tah* [nach der ersten Offenbarung]. Einige Quellen besagen, dass er im sechsten Jahr nach der *Bi‘tah* zum Islam konvertierte und andere hingegen legen den Zeitpunkt seiner Konvertierung auf vier Jahre vor der Emigration, d. h. das neunte Jahr nach der *Bi‘tah* fest.<sup>44</sup> Er und Abūbakr hatten immer gleiche Standpunkte und genau wegen der Beharrung ‘Umar’s, das Kalifat Abūbakr’s zu festigen, hatte ‘Alī ihn beschuldigt, dass er sich um seine eigene Zukunft bemühte.“<sup>45</sup>

Als Abūbakr ‘Umar bei einer bestimmten Gelegenheit ein Schreiben gegeben hatte, fragte jemand ‘Umar, was darin steht. Er erwiderte, dass er es nicht wisse; aber er wäre der Erste, der die in dem Schreiben enthaltenen Anweisungen befolgt. Daraufhin sagte der Befrager: „Aber ich weiß, was darin steht:

«أَمَرْتَهُ عَامَ أَوَّلٍ وَ أَمَرَكَ الْعَامَ.»

„Das erste Jahr [Mal] hast du ihn zum Herrscher/ Kalifen gemacht und jetzt macht er dich zum Fürsten.“<sup>46</sup>

Diese Geschichte zeigt, dass die Menschen in dieser Zeit über die gemeinsamen politischen Interessen dieser beiden durchaus informiert waren. Das Kalifat ‘Umar’s war die natürliche Verlängerung des Kalifats Abūbakr’s und deren Kalifate kann man als ein einziges Kalifat betrachten. Abūbakr sagte, dass er ‘Umar am meisten liebe.<sup>47</sup> Diese Meinung von Abūbakr über ‘Umar war die Ursache dafür, dass er ‘Umar zu seinem Stellvertreter ernannte. Er sagte, um eine Aufruhr zu vermeiden, habe er ‘Umar zu seinem Stellvertreter ernannt.<sup>48</sup> Davor hatte sich Abūbakr mit ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Auf beraten und dieser hatte ‘Umar als eine brutale

---

<sup>44</sup> - Al-Mas‘ūdī, ‘Alī b. Ḥusayn: *Murūğ al-Ḍahab wa Ma‘ādin al-Ġauhar*, Band 2, S. 321. Das macht deutlich, dass er nicht zu den frühen Anhängern des Propheten gezählt werden kann.

<sup>45</sup> - Aḥmad b. Yaḥyā: *Ansāb al-Ašrāf*, B. 1, S. 587.

<sup>46</sup> - Ibn-i Abil-Ḥadīd: *Šarḥ-i Nahğ ul-Balāğah*, B. 1, S. 174.

<sup>47</sup> - Mubārak b. Muḥammad al-Ġazarī bekannt als Ibn-i Aṭīr: *al-Nahāyah fī Ġarīb al-Ḥadīṭ-i wal-Aṭar*, B. 2, S. 222; Maṣṣūr b. al-Ḥusayn al-‘Ābī: *Naṭr al-Durr*, B. 2, S. 17.

<sup>48</sup> - Muḥammad b. Sa‘d: *Ṭabaqāt al-Kubrā*, B. 3, S. 200.

Person bezeichnet. Die zweite Person, mit der sich Abūbakr beriet, war ʿUtmān und dieser stimmte für ʿUmar.

ʿUtmān war während der Krankheit von Abūbakr, die dann zu seinem Tod führte, immer bei ihm und wurde von ihm beauftragt, sein Testament zu schreiben. Dieser Vorgang wird als ʿAhd-i Ḥilāfah<sup>49</sup> bezeichnet. Während er das Testament schrieb, wurde Abūbakr ohnmächtig und ʿUtmān, der seine Aufgabe bzw. den Standpunkt Abūbakrs genau kannte, hatte den Namen ʿUmars niedergeschrieben. Als Abūbakr zur Besinnung kam, verlangte ʿUtmān, dass er das lese, was er geschrieben hatte und er las es und bestätigte dann die Richtigkeit seines Textes.<sup>50</sup>

„Mit der Bestimmung ʿUmars durch Abūbakr, wurde das Prinzip *Istiḥlāf*<sup>51</sup> als ein legales Prinzip in der politischen Rechtslehre der Sunniten anerkannt, obwohl bis zu dem Zeitpunkt so ein Akt kein Vorbild in der politischen Praxis, insbesondere aber auch nicht in den Überlieferungen des Propheten Muḥammad hatte. Eine Regierung auf der Basis des *Istiḥlāf* und Bestimmung des nächsten Kalifen durch den amtierenden Kalifen oder durch einige besondere Personen ist aus schiitischer Sicht vergleichbar mit Formen der erblichen Regierung. Bei den erblichen Herrschaftsformen ist nämlich die erste Grundlage der Regierung der *Istiḥlāf* und die zweite Grundlage Erbschaft und/oder eine traditionell festgelegte Form von Verwandtschaft. Die erste Grundlage dieser Bestimmung der Nachfolge wurde durch das Verhalten des ersten Kalifen realisiert und dann als legal gerechtfertigt. Der Vertreter des Reform-Islams Muḥammad Rašīd Riḍā, ein Schüler der bedeutenden sunnitischen Reformer, Jamāl al-Dān al-Afghānī und Muhammad ʿAbduh, meinte übrigens richtigerweise, dass dieses Verhalten den Hintergrund für das erbliche Kalifat bei Umayyaden vorbereitet habe.“<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> - Der Pakt des Kalifates.

<sup>50</sup> - Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: *Tariḥ-i Ṭabarī*, B. 3, S. 429; Ibn-i Abil-Ḥadīd: *Šarḥ-i Nahḡ ul-Balaḡah*, B. 1, S. 163-5; Maṣṣūr b. al-Ḥusayn al-ʿĀbī: *Naṭr al-Durr*, B. 2, S. 15 u. 23; Muḥammad b. Saʿd: *Ṭabaqāt al-Kubrā*, B. 3, S. 200.

<sup>51</sup> - Die Bestimmung von irgendjemandem als Kalifen (durch jedn. od. einigen andere und meistens durch den amtierenden Kalifen).

<sup>52</sup> - *Al-Ḥilāfah au al-Imāmah al-Uḡmā*, bei: Enāyat, Ḥamīd: *Andīše-ye Sīyāsī dar Eslām*, S. 150.

Obwohl ʿUmar der Meinung war, dass ein Kalif lediglich durch die Beratung der Gläubigen legalisiert werden könnte bzw. seine Herrschaft als religiös akzeptabel gelten könnte, wurde er selbst ohne Einberufung eines solchen Rates zum Kalif der Muslime:

„Durch den Pakt des Kalifates wurde ʿUmar praktisch als zukünftiger Kalif eingesetzt. Aus schiitischer Sicht kann der folgende Treueeid der Muslime nicht als Faktor zur Bestimmung des Kalifates von ʿUmar betrachtet werden. Der Treueeid der Menschen war nur eine Art der Pflichttreue und Ergebenheit dem Kalifen gegenüber und darf nicht als eine Form von Wahl angesehen werden. Erstaunlich ist es, dass ʿUmar selbst meinte, dass die Wahl Abūbakrs *faltatan* (spontan, zufällig, nicht gezielt) zu Stande kam und meinte, dass die Herrschaft durch den Rat der Gläubigen bestimmt werden sollte. Er selbst aber kam dann nur mit dem genannten Pakt an die Macht. Während er die Methode der Wahl Abūbakrs kritisierte, sagte er gar nichts über seine eigene Wahl.“<sup>53</sup>

### **Die Machtübernahme des dritten Kalifen ʿUtmān**

Die historischen Quellen und Traditionen über die weitere politische Entwicklung sind widersprüchlich. Nach einigen Traditionen wünschte sich ʿUmar zunächst einmal, dass seine früheren Freunde am Leben wären, um einen von ihnen als Kalif zu bestimmen. Einer von ihnen war Maʿāḍ b. Ġabal<sup>54</sup> und der zweite war Abū ʿUbaydah Ġarrāḥ. Außer ihnen dachte er an einen der Muhāğirūn [die Auswanderer], die in Saqīfah b. Sāʿidah anwesend waren<sup>55</sup>. Die vierte Wahl war Sālim Maulā [Sklave] von Ḥuḍayfah, der nicht der Sippe Qurayš angehörte.<sup>56</sup> ʿUmar sagte deutlich: „Wenn Sālim am Leben wäre, würde er dem Rat die Angelegenheit nicht überlassen.“<sup>57</sup> Dies zeigt, dass die *Šūrā* [der Rat] für ʿUmar kein entscheidendes

---

<sup>53</sup> - Ġaʿfarīyān, Rasūl: Tārīḥ-e Ḥulafāʾ, Tārīḥ-e Siyāsī-ye Islam 2, S. 64-5.

<sup>54</sup> - Muḥammad b. Saʿd: Ṭabaqāt al-Kubrā, B. 3, S. 590; Dīnwarī, Ibn-i Qutayba: Al-Imāmah wal-Siyāsah, B. 1, S. 42.

<sup>55</sup> - Ibn Aʿtam Kūfī: al-Futūḥ, B. 2, S. 16; Dīnwarī, Ibn-i Qutayba: Al-Imāmah wal-Siyāsah, B. 1, S. 42; Muḥammad b. Saʿd: Ṭabaqāt al-Kubrā, B. 3, S. 412; Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarrīr: Tārīḥ-i Ṭabarī, B. 4, S. 277.

<sup>56</sup> - Muḥammad b. Saʿd: Ṭabaqāt al-Kubrā, B. 3, S. 343; Ibn Aʿtam Kūfī: al-Futūḥ, B. 2, S. 86.

<sup>57</sup> - Abū Zarʿah ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAmr: Tārīḥ-i Abī Zarʿah al-Dimašqī, B. 1, S. 272. Auch ist von ʿUmar rezitiert: „Wenn Sālim am Leben war, hatte ich keinen Zweifel über seine Vorzüglichkeit vor allen Gefährten des Propheten.“: al-Muqniʿ fil-Imāmah, S. 59.

Kriterium war. Denn wenn einer von diesen Personen am Leben gewesen wäre, hätte er keinen Rat gebildet.

Die Geschichte des Rates, der ‘Uṭmān als Kalif bestimmte:

Als die Zeit des Todes von ‘Umar kam, befahl er, einen Rat zu bilden, um einen Kalifen zu ernennen. Dieser Rat bestand aus sechs bedeutenden Gefährten des Propheten, einer davon war ‘Alī. Dieser Rat sollte unter merkwürdigen Bedingungen arbeiten. Er (‘Umar) beauftragte folgende Personen, nach seinem Tod einen Rat zu bilden: ‘Alī, ‘Uṭmān, ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Auf, Sa’d Waqqāṣ, Zubayr und Ṭalḥa.“ Dann sagte er: Wenn fünf von diesen sechs Ratsmitgliedern über jemanden einig sein sollten und einer opponiert, dann halbiert seinen Kopf mit dem Schwert und wenn vier Personen über jemanden einig sein sollten und zwei widersprechen, dann köpft diese zwei Personen und wenn zwei dreiköpfige Gruppen zu Stande kommen sollten, dann darf jene Gruppe den Kalifen ernennen, unter denen ‘Abd al-Raḥmān b. Auf steht. Damit hat er ‘Abd al-Raḥmān ein Vetorecht erteilt und wenn die andere Gruppe noch gegen die Wahl dieser Gruppe opponieren würde, dann würden sie allesamt getötet werden!<sup>58</sup>

‘Umar hatte diese sechs Personen so ausgesucht, dass auf jeden Fall ‘Uṭmān Kalif würde. ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Auf war Schwiegersohn von ‘Uṭmān. Dieser sah ihn natürlich gerne als neuen Kalifen. Sa’d Waqqāṣ [ein anderer Ratsmitglied] war Sohn des Bruders von ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Auf und widersprach seinem Onkel nicht. So war es gleichgültig, ob ‘Umar selbst jemanden als Kalif bestimmte, oder ob ein Rat das Kalifat an ‘Uṭmān gab und er unter Umständen bei dieser oder einer anderen Gelegenheit seine Gegner umbringen ließ.“<sup>59</sup>

Das Ende des Kalifats ‘Uṭmāns:

„‘Uṭmāns Herrschaft endete nach zwölf Jahren inmitten von Rebellionen mit dem gewaltsamen Tod des Kalifen. Die Beschwerden wegen seiner Willkür waren beachtlich und weithin spürbar, auch nach den Maßstäben der Zeit. Die historischen Quellen enthalten umfangreiche Listen von Verfehlungen (Aḥdāth), deren er beschuldigt wurde. Gegen Ende

---

<sup>58</sup> - Dieses Ereignis hat Ibn Aṭīr im dritten Band von Buch Kāmil und Ṭabarī im Buch Tārīḥ-i Umam wa Mulūk und Ibn-i Abil-Ḥadīd in seinem Buch Šarḥ-i Nahḡ ul-Balāḡah, Band 1, S. 62 und zahlreiche andere Historiker berichtet.

<sup>59</sup> - Šarafiddīn; Seyyed ‘Abdulḥusayn: Al-Naṣṣ wal-Iḡtihād (persische Übersetzung: Eḡtehād dar Moqābel-e Naṣṣ), Übersetzt durch ‘Alī Dawānī [von Arabischen in das Persische], S. 3757-379.

seiner Regierungszeit waren die Unzufriedenheit und Opposition gegen sein Verhalten fast allgemein. Ausnahmen bildeten dabei nur seine Verwandten und engen Vertrauten. Es war dann sein gewaltsamer Tod, der zu einem politischen Werkzeug umfunktioniert wurde, und in der sunnitischen Ideologie zu seinem Freispruch von jeder Form von Aḥdāth führte und ihn zu einem Märtyrer und dem dritten rechtgeleiteten Kalifen machte.“<sup>60</sup>

Vetternwirtschaft als ein wichtiger Faktor des Niedergangs der Regierung ‘Utmāns:

Der Hauptgrund des Untergangs des Kalifats von ‘Utmān war einigen Meinungen zufolge die Art und Weise seiner Regierung, die von diesen Historikern als Vetternwirtschaft bezeichnet wurde: Es gibt keinen Beleg für einen plötzlichen Umbruch in ‘Utmāns Politik. Sein Nepotismus war vielmehr von Anfang an offensichtlich. Es dauerte daher nicht lange, bis sich eine ernsthafte Opposition schon in der ersten Phase seiner Regierung breit machte. Er erlaubte den Qurayschiten, sich in den eroberten Provinzen frei zu bewegen, während ‘Umar ihnen es ausdrücklich verboten hatte, den Ḥijāz ohne spezielle Erlaubnis zu verlassen.<sup>61</sup> Einige von ihnen wurden unter seiner Herrschaft steinreich. Es war in dem Jahr 30/650-1, dass sich Unzufriedenheit und Widerstand öffentlich in den meisten Teilen des Reiches manifestierten. ‘Utmāns Großzügigkeit beschränkte sich nun vor allen Dingen auf seine eigene Sippe, die ihn aber auch kontrollierte. Die prominenten Gefährten des Rates (Ṣūrā) verloren dagegen mehr und mehr ihren Einfluß auf ihn. In die gleiche Zeit fiel auch die Verstärkung seiner arrogante Haltung und seine Missachtung gegenüber einigen der frühesten Gefährten des Propheten wie Abūḍar al-Ġifārī, ‘Abdallāh b. Mas‘ūd und ‘Ammār b. Yāsir. Sein Verhalten provozierte Empörung unter den Frommen wie auch unter den qurayschitischen Stämmen und Clans, denen sie angehörten und/oder unter deren Schutz sie standen.<sup>62</sup>

Als Beispiel für die Einschätzung Problematik der vollkommenen Einheit zwischen Religion und Politik, wie sie zur Zeit der vier rechtgeleiteten Kalifen aus der Sicht moderner sunnitischer Autoren geherrscht haben soll, sei hier auf eine Bemerkung von al- Kawākibī (über ihn s. auch weiter unten) hingewiesen. Er schreibt:

---

<sup>60</sup> - Madelung, Wilferd: The succession to Muḥammad; A study of the early Caliphate, p. 78.

<sup>61</sup> - Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: Tarih-i Ṭabarī, I, 3025-6; M. Hinds, 'The Murder of the Caliph ‘Uthmān', International Journal of Middle East Studies, 3 (1972), 450-69, at 466.

<sup>62</sup> - Madelung, Wilferd: The succession to Muḥammad; A study of the early Caliphate, p. 87-8.

„Wahrlich, die Verwaltung der Religion und des Staates war im Islam niemals vollkommen vereinigt, außer in den Zeiten der rechtgeleiteten Kalifen, möge Gott ihnen gnädig sein.“<sup>63</sup>

### **Das Kalifat des vierten Kalifen ‘Alī**

Das Kalifat ‘Alīs begann Ende des Jahres 35/656 und dauerte vier Jahre und neun Monate. ‘Alī wandte während des Kalifats die Methode des Propheten an.<sup>64</sup> Er machte die meisten Veränderungen, die sich zur Zeit der vorausgegangenen Kalifen eingestellt hatten, rückgängig und setzte die unfähigen Verwaltungskräfte und führenden Militärs ab, die die Geschäfte in Händen hielten.<sup>65</sup> Von modernen schiitischen Gelehrten wurde diese Politik als Teil einer revolutionären Bewegung interpretiert. In der konkreten Politik hatte sie viele Schwierigkeiten zur Folge.

Die Gegner ‘Alīs meinten, dass er ein Mann der Tapferkeit und nicht der Diplomatie war. Denn er hätte zu Beginn seines Kalifats den gegnerischen Elementen in herzlicher Freundschaft entgegenkommen und sie mit Schmeicheleien zufriedenstellen können, um auf diese Weise sein Kalifat zu festigen und sie unter Umständen dann später vollständig zu vernichten. Dies ist natürlich eine problematische Beurteilung und entspricht nicht dem Bild, das im schiitischen Islam von Ali gezeichnet wird.

Die Art und Weise des Kalifats von Imām ‘Alī:

Der einzige Kalif, der im Islam mit absoluter Mehrheit von Muhāğīrūn<sup>66</sup> und Anṣār<sup>67</sup> gewählt wurde, war ‘Alī.

Ṭabarī überliefert von Muḥammad b. Ḥanafīyyah<sup>68</sup> folgendes: „Es sammelten sich Dutzende von Gefährten des Propheten nach dem Mord an ‘Uṭmān und sagten: „Wir kennen niemanden,

---

<sup>63</sup> - nach: al-Kawākibī, ‘Abd al-Raḥmān: al-A‘māl al-Kamilah, ed. von ‘Amārah, Muḥammad, S. 47.

<sup>64</sup> - Ya‘qūbī, Wahab b. Waḍīḥ: Tārīḥ-i Ya‘qūbī, Bd. 2, S. 154.

<sup>65</sup> - Ebenda, S. 155; Al-Mas‘ūdī, ‘Alī b. Ḥusayn: Murūğ al-Ḍahab wa Ma‘ādin al-Ğauhar, Bd. 2, S. 364.

<sup>66</sup> - Diejenigen, die mit dem Propheten Muḥammad von Mekka nach Medina auswanderten; die Aauswanderer.

<sup>67</sup> - Die Ansässigen der Stadt Yaṭrib (Medina), die dem Propheten Muḥammad und den anderen Auswanderern geholfen haben; die Helfer des Propheten.

<sup>68</sup> - Sohn von Imam ‘Alī.

der der Rolle des Kalifen würdiger ist als du“. ‘Alī erwiderte, daß er bevorzugt Wezir<sup>69</sup> zu sein, anstatt die Position eines Kalifen zu übernehmen. Sie (die Gefährten) sagten, daß sie nichts außer dem Treueid für ihn akzeptieren würden.<sup>70</sup> ‘Alī forderte dann, daß der Treueid für ihn nicht geheim durchgeführt werden dürfe und ausschließlich in der Moschee (in der Anwesenheit aller Muslimen) realisiert werden könne. Als er die Moschee betreten hatte, kamen die *Muhāğīrūn* und *Anṣār* und schworen Treueid für ihn. Auf jeden Fall mußten sich die Menschen nach dem Mord an ‘Utmān mehrmals an ‘Alī wenden, ehe sie ihn schließlich dazu bewegen konnten, das Kalifat zu übernehmen. Zu einer derartigen Übereinstimmung für die Anerkennung eines Kalifen ist es in der Geschichte des islamischen Kalifats kein zweites Mal gekommen.

**Abu Dja‘far Muḥammad b. Djarīr al-Ṭabarī** arabischer Historiker, wurde wahrscheinlich im Jahre 839 n. Chr. (224-225 H.) zu Āmol in der Provinz Ṭabaristan (in Persien) geboren. (Er ist ein bekannter Historiker und Kommentator des Korans der sunnitisch- islamischen Welt.) Er begann frühzeitig sich der Wissenschaft zu widmen, und soll schon mit 7 Jahren den Kor‘ān auswendig gekonnt haben... Ṭabarī scheint eine stille, aber charaktervolle Gelehrtennatur gewesen zu sein. In seinen jüngeren Jahren verwandte er seine ganze Kraft darauf, sich den Stoff der arabisch-islamischen Tradition anzueignen; später brachte er seine Zeit meist mit Unterrichten und Bücherschreiben... Nachdem er sich 10 Jahre lang nach seiner Rückkehr aus Ägypten zu shāfi‘itischen Maḍhab (Rechtsschule/Konfession) bekannt hatte, gründete er eine eigene Schule, deren Anhänger man nach seinem Vatersnamen Djarīriya nannte... Die Werke Ṭabarī’s sind bei weitem nicht vollständig auf uns gekommen. **Einige von seinen Werken sind wie folgt:**

- Der große Kor‘ānkommentar (Djāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur‘ān oder kurz Tafsīr),
- Die Weltgeschichte: Tarīkh al-Rusul wa ‘l-Mulūk (bekannt als Tārīḫ-i Ṭabarī),
- Tarīkh al-Ridjāl gibt die nötigsten Daten der Personen, die er in seinen Werken als Autoritäten im Ḥadīth(Überlieferungen des Propheten) benutzte,

Ṭabarī starb 923 n. Chr. in Baghdād.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> - Minister, Staatsberater.

<sup>70</sup> - Ṭabarī, Muḥammad b. Ḡarīr: Tārīḫ-i Ṭabarī, B. 4, S. 429; Aḥmad b. Yaḥyā: Ansāb al-Ašrāf, B. 2, S. 219.

<sup>71</sup> - Vgl. M. Th. Houtsma, A. J. Wensinck, W. Heffening, H. A. R. Gibb und E. Lévi-Proccencal: Enzyklopaedie des Islam, Band IV. S-Z, S. 625-6.

Als Mu‘āwīyah erfuhr, dass die *Muhāğīrūn* und *Anṣār* ‘Alī als Kalif gewählt haben, war er unzufrieden und lehnte die Anerkennung des Imāms als des neuen Kalifen ab. Um ihn zu beruhigen, hatte ‘Alī ihm einen Brief geschickt und darin begründete er, dass diejenigen, die Abūbakr, ‘Umar und ‘Uṭmān den Treueid geschworen hatten, auch ihn [‘Alī] anerkannten und wenn er [Mu‘āwīyah] deren Kalifat respektiert hatte, müsste er auch seins anerkennen. ‘Alī schrieb:

«أَنَّهُ بَابِعْنِي الْقَوْمَ الَّذِينَ بَابِعُوا أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ عَلَى مَا بَابِعُوهُمْ عَلَيْهِ فَلَمْ يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ وَلَا لِلْغَائِبِ أَنْ يَرُدَّ وَ إِنَّمَا الشُّورَى  
لِلْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُلٍ وَ سَمَّوْهُ إِمَامًا كَانَ ذَلِكَ (لِللَّهِ) رِضًا».

„Wahrlich, die Leute, die Abūbakr, Umar und Uthman den Treueid leisteten, leisteten mir den Treueid auf gleicher Basis, wie sie ihnen den Treueid geschworen hatten. So können weder die Anwesenden, die sowohl mit mir, als auch mit Abūbakr, Umar und Uthman Treueid schworen, noch die Abwesenden, mein Kalifat ablehnen. Und die Beratungsversammlung war den Auswanderern [muhāğīrūn] und den Helfern [anṣār] vorbehalten. Wenn sie sich dann auf einen Mann einigten und ihn Imām nannten, galt das (in ihren Augen) als Übereinstimmung mit dem Willen Allahs.“<sup>72</sup>

„Nach dem Tode von ‘Alī wurde das Kalifat dann eine erbliche Monarchie, zunächst unter den Umayyaden- und Abbasiden Dynastien.“<sup>73</sup> In späteren Perioden setzte sich diese Form der Wahl eines politischen Herrschers in den verschiedenen Regionen der islamischen Welt bis in die Moderne allgemein durch.

## Das Ereignis Kerbela

Nach dem Tode Mu‘āwīyahs im Rağab 60 n. H./ 680 n. Chr., wurde Yazīd Kalif, obwohl Mu‘āwīyah zuvor mit Ḥasan b. ‘Alī einen Vertrag abgeschlossen hatte, dass er (Mu‘āwīyah) niemanden als seinen Stellvertreter, d. h. als den nächsten Kalifen bestimmen dürfe.

Die Bewohner von Medina waren nicht darüber informiert, dass Yazīd begann, den Treueid für sich von denen unter seinen Gegnern zu sammeln, deren Einwand ihm und seiner

<sup>72</sup> - Gesammelt und zusammengestellt von Scharif Radhi Muhammad ibn Hussain, Nahdsch-ul-Balagha; Pfad der Eloquenz, Aussagen und Reden Imam Alis (a.), Übersetzung ins Deutsche von Fatima Özoguz, **Band 2**, S. 149-150.

<sup>73</sup> - Sobḥānī, Ġa‘far: Rahbarī-ye Ommat, S. 57-58.



Regierung gefährlich werden und zu einem Aufstand gegen ihn führen könnte.<sup>74</sup> Yazīd schrieb an Walīd b. ʿUtbah b. Abū Sufyān, seinen Gouverneur in Medina, dass er schnell von ʿAbdullāh b. Zubayr und Ḥusayn b. ʿAlī den Treueschwur erhalten müsse. Marwān zwang Walīd in der gleichen Nacht, einige Leute zu diesen beiden zu schicken und den Treueid in deren Haus zu erlangen. Wenn sie Widerstand leisteten, sollten sie sie töten, weil seiner Meinung nach jene Nacht eine Gelegenheit war, um diese beiden zu sich zu rufen.<sup>75</sup> Die Boten von Walīd, dem Ḥusayn die Todesnachricht von Muʿāwīyah und den Befehl des Treueides für Yazīd überbracht hatte, gingen mit Ḥusayn und einer Gruppe von seinen Verwandten und Gefährten zum Schloß von Walīd. Zuerst sagte Ḥusayn, dass er solch einen Treueid nicht geheim leisten werde und es sollte dorthin oder in die Moschee Publikum geholt werden. Er wollte fort gehen, aber Marwān versuchte, mit drohenden Worten Walīd zu überzeugen, Ḥusayn festzuhalten. Ḥusayn ging aber hinaus, wobei er sagte:

«... يزيد رجل فاسق، شارب خمر، قاتل النفس المحرمه معلن بالفسق و مثلى لا يبيع مثله.»

„... Yazīd ist ein korrupter Mann, trinkt Wein, ist Mörder der verehrten Seelen [Menschen], begeht Sünden und zwar demonstrativ und jemand wie ich leistet keinen Treueid für jemanden wie ihn.“<sup>76</sup>

Dieser Satz von Ḥusayn stellt das Fazit seines Aufstandes gegen die Macht Yazīds dar. Dass Ḥusayn am Ende in Kerbela mit nur 72 Helfern gegen Tausende von Regierungsanhängern stand und den Treueid auf Yazīd ablehnte, kann man nicht als eine Schlacht um das Kalifat darstellen, weil Husayn doch wusste, dass so ein Gefecht mit 72 Mitkämpfern gegen Tausende zu keinem Erfolg führen konnte. Er hätte deshalb versuchen können, einen Kompromiss mit dem Machtapparat auszuhandeln.

Gleich in der Nacht ging ʿAbdullāh b. Zubayr aus Medina fort und Ḥusayn verließ die Stadt in der darauffolgenden Nacht.<sup>77</sup> Er nahm alle Mitglieder seiner Familie mit, nur Muḥammad b. Ḥanafīyyah blieb in Medina.<sup>78</sup> Es war der dritte šaʿbān, der Jahrestag der Geburt von Ḥusayn.

<sup>74</sup> - Abū Ḥanīfah Aḥmad b. Dāwūd al-Dīnwarī: Aḥbār al-Ṭawāl, S. 277.

<sup>75</sup> - Ibn Aʿtam Kūfī: al-Futūḥ, B. 5, S. 11.

<sup>76</sup> - Ebenda, S. 17.

<sup>77</sup> - Ebenda, S. 228.

<sup>78</sup> - Ibn-i Aṭīr: Al-Kamil fīl-Tārīḫ, B. 4, S. 16; Aḥmad b. Yaḥyā: Ansāb al-Ašrāf, B. 4, S. 15.

Als Ḥusayn in Mekka ankam, freuten sich die Bewohner sehr. Ḥusayn unterwies die Menschen im Islam d. h. in den Ḥadīṭen [Überlieferungen des Propheten] und sogar ‘Abdullāh b. Zubayr, der sich als Führer der Muslime betrachtete, nahm an seinem Unterricht teil. In Mekka, informierte Ḥusayn auch die Pilgerfahrer, warum er den Treueeid mit Yazīd verweigerte.

Die Schiiten in Kūfa freuten sich sehr, dass ihr Imām gegen Yazīd opponierte bzw., dass er nach Mekka gegangen war. Sie warteten seit langer Zeit auf eine solche Gelegenheit. Sie hatten Husayn nach dem Tod seines Bruders, Ḥasan b. ‘Alī, kondoliert und eine Einladung an ihn geschickt. Aber Ḥusayn hatte deren Einladung, nach Kūfa zu gehen, nicht angenommen. Nun sammelten sich die Schiiten nochmals und einige von ihren Führern sprachen in der Versammlung für die anderen und schlugen vor, den Imām erneut nach Kūfa einzuladen.

Die erste Aktion war, dass Ḥusayn jemanden von seinen Verwandten namens Muslim b. ‘Aqīl nach Kūfa sandte, um die Bereitschaft der Bewohner zum Beistand für die Bewegung zu beurteilen. Muslim ging nach Kūfa und in 35 Tagen hatten ca. 18.000 der Bewohner von Kufa ihm den Treueeid geschworen. Dies waren nicht ausschließlich die Schiiten, sondern unter ihnen befanden sich auch viele andere Bewohner der Stadt. Die Spione der Umayyaden, die mit deren Gouverneur Nu‘mān b. Baṣīr sehr unzufrieden waren, schickten einen Brief an Yazīd, in dem sie betonten, wenn er Kūfa brauche, müsse er frühstmöglich darüber entscheiden. Inzwischen war Muslim damit beschäftigt, Kämpfer und Waffen zu sammeln.<sup>79</sup>

Yazīd ernannte Ibn-i Zīyād zum neuen Gouverneur von Kūfa. Er war zu dieser Zeit Statthalter von Baṣra und wurde zusätzlich mit der Statthalterschaft von Kūfa beauftragt. Drohungen waren das wichtigste Mittel für Ibn-i Zīyād, um die Menschen im Irak unter seine Kontrolle zu bringen. Er versammelte die Prominenten der Stadt Kūfa und sagte zu ihnen, dass sie dazu verpflichtet wären, ihm die Fremden (gemeint sind die Abgesandten Husayns) vorzustellen, die in die Stadt gekommen seien. Wenn jemand in diesem Sinne seine Verpflichtungen nicht erfüllte, würde der Statthalter keine Verantwortung ihm gegenüber übernehmen. Er laufe dann sogar Gefahr, dass er getötet oder sein Vermögen konfisziert würde.

Muslim ergriff seinerseits manche Maßnahmen. Die Gefährten von Muslim hatten das Schloss von Ibn-i Ziyād belagert, aber die Hintertür des Schlosses wurde nicht durch sie

---

<sup>79</sup> - Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: Tārīḥ-i Ṭabarī, B. 4, S. 271.

kontrolliert und einflussreichen Persönlichkeiten der Stadt nahmen auf diesem Weg Kontakt mit Ibn-i Zīyād auf. Die Helfer von Muslim waren am Anfang sehr zahlreich und konnten Ibn-i Zīyād und seine Anhänger einschüchtern und im Schloß festhalten.<sup>80</sup> Aber die führenden Personen der Stadt hatten nach einem Hinweis von Ibn-i Zīyād mit der Einschüchterung und Bedrohung der Einwohner begonnen. Sie sagten, dass die Armee von Šām [Damaskus] unterwegs sei und morgen ankäme und die Gegner von Ibn-i Zīyād vernichten würde.

Nach und nach haben sich dann einige der Mitglieder ihrer Sippen von der Armee Muslims zurückgezogen. Die Frauen wirkten auf ihre Männer ein und nach einigen Stunden blieben nur noch 30 Menschen bei Muslim, die mit ihm das Abendgebet verrichteten und ihn danach alleine ließen. Muslim floh. Aber Ibn-i Zīyād befahl, ihn von Haus zu Haus zu suchen. Schließlich fanden seine Soldaten Muslim und nach einem kurzen Kampf nahmen sie ihn fest und brachten ihn zu Ibn-i Zīyād. Nach einem kurzen Gespräch zwischen Muslim und Ibn-i Zīyād ordnete Ibn-i Zīyād an, ihn zu töten.

Die Abreise von Ḥusayn nach Kūfa:

Muslim, als offizieller Vertreter Ḥusayns, hatte bestätigt, dass die Bewohner von Kufa zum Aufstand gegen Yazīd bereit seien. Seine Bestätigung in Verbindung mit zahlreichen Briefen von Einwohnern Kufas zeigte, dass die Bedingungen für eine Revolution gegen die Umayyaden günstig zu sein schienen. Deswegen beeilte sich Ḥusayn und reiste am 8. *Dul-Ḥağğah*<sup>81</sup> in den Irak. Darüber hinaus bestand auch die Gefahr, dass die Umayyaden Ḥusayn in Mekka durch einen Anschlag töten ließen. Die Begleiter von Ḥusayn bestanden zu dieser Zeit aus 80 Personen. Möglicherweise war die Zahl auch größer. Aber 80 Personen waren es, die von Medina bis Kerbela bei ihm geblieben waren. Unterwegs, in der Gegend „Dāt-i ‘Araq“ hat jemand von der Sippe „Banī Asad“ Husayn dann die Nachricht des Todes von Muslim und Hānī gebracht.<sup>82</sup>

Morgens war Ḥusayn aufgebrochen, sodass er gegen Mittag dem Heer von Ḥurr b. Yazīd-i Rīyāhī begegnete. Ḥurr hatte ihm den Weg in den Irak versperrt. Er war ein Kommandeur der Armee von Ibn-i Zīyād, mischte sich aber nicht gerne in die Politik ein. Deswegen

---

<sup>80</sup> - Ibn-i Aṭīr: *Al-Kamil fīl-Tārīḫ*, B. 4, S. 31.

<sup>81</sup> - Der zwölfte Monat des arabischen Kalenders.

<sup>82</sup> - Ibn Aṭam Kūfī: *al-Futūḫ*, B. 5, S. 120.

verrichteten er und seine Soldaten ihr Gebet hinter Ḥusayn, als dieser sein Gebet verrichten wollte (Sie erkannten ihn also als eine Autorität an).

Angesichts der Situation und nach dem Erhalt der Nachricht des Mordes an Muslim, wollte Ḥusayn nach dem Gebet in den Ḥiğāz zurückkehren. Aber Ḥurr hinderte ihn daran. Er hatte die Aufgabe, Ḥusayn mit nach Kūfa zu bringen. Aber Ḥusayn seinerseits, der über die Situation in Kūfa informiert war, lehnte diese Forderung ab. Letztendlich vereinbarten sie einen Kompromiss, nämlich weder nach Ḥiğāz, noch nach Kūfa zu gehen, sondern nach al-ʿUdayb.<sup>83</sup>

Der Historiker Masʿūdī schreibt, dass Ḥusayn, als er in Kerbela ankam, von 500 Mann Reitertruppen und 100 Mann Fußtruppen begleitet wurde.<sup>84</sup> Diese verließen ihn während der nächsten acht Tage und insbesondere am Abend des zehnten Tages, als klar wurde, dass am folgenden Tag der Kampf ausbrechen würde.

Ab dem nächsten Tag nach der Ankunft Ḥusayns in Kerbela kamen noch weitere zusätzliche Armeemitglieder von Ibn-i Zīyād nach Kerbela. Ibn-i Zīyād beharrte darauf, dass alle Bewohner von Kūfa an dieser Schlacht teilnehmen sollten. Deshalb versuchte er, von allen Sippen der Stadt einige Mitglieder nach Kerbela zu schicken. Seine Politik war es, alle Sippen am Mord von Ḥusayn zu beteiligen, damit die Schiiten später bei ihren Aufständen keine Hilfe von diesen Sippen bekommen konnten.

Nach den Berichten von Ibn-i Aʿtam, hatte Ibn-i Zīyād ungefähr 22.000 Soldaten nach Kerbela geschickt,<sup>85</sup> obwohl al-Balāḍurī und al-Dīnwarī schreiben, dass die Hälfte von diesen Soldaten unterwegs geflohen waren.<sup>86</sup>

Ibn-i Zīyād machte nun bekannt:

«أَيُّمَا رَجُلٍ وَجَدْنَاهُ بَعْدَ يَوْمِنَا هَذَا مُتَخَلِّفًا عَنِ الْعَسْكَرِ بَرِئْتُ مِنْهُ الذَّمُّ.»

---

<sup>83</sup> - Muḥammad b. Saʿd: Tarǧuma al-Imam al-Ḥusayn, S. 250; Ibn Aʿtam Kūfī: al-Futūḥ, B. 5, S. 130 u. 141 und B. 2, S. 170.

<sup>84</sup> - Al-Masʿūdī, ʿAlī b. Ḥusayn: Murūǧ al-Ḍaḥab wa Maʿādin al-Ġauhar, B. 2, S. 61.

<sup>85</sup> - Ibn Aʿtam Kūfī: al-Futūḥ, B. 5, S. 159.

<sup>86</sup> - Aḥmad b. Yaḥyā: Ansāb al-Ašrāf, B. 3, S. 179; Abū Ḥanīfah Aḥmad b. Dāwūd al-Dīnwarī: Aḥbār al-Ṭawāl, S. 254.

„Wenn sich ab heute jemand weigert, sich der Armee anzuschließen, werde ich meine Verantwortung ihm gegenüber absagen.“<sup>87</sup> Mit dieser Bedrohung gingen die Bewohner als Soldaten von Ibn-i Zīyād nach Kerbela.

Drei Tage nach der Ankunft von Ḥusayn in Kerbela kam ein Befehl von Ibn-i Zīyād:

«حل بين الحسين و الماء فلا يذوقوا منه قطرة كما صنع بالتقى الزكى عثمان.»

„Seid eine Barriere zwischen Ḥusayn und Wasser, sodass sie [Ḥusayn und seine Begleiter] kein Tropfen davon trinken können, wie man es mit dem frommen reinen ‘Uṭmān gemacht hat.“<sup>88</sup>

Aber was Ibn-i Zīyād schrieb, entsprach nicht den überlieferten Tatsachen. Obwohl die Opponenten von ‘Uṭmān ihn unter starken Druck setzten, war es doch nur ‘Alī, der ihm Wasser sandte.

Am Abend des neuten Tages des Monats Muḥarram<sup>89</sup> wollte die Armee von Ibn-i Zīyād einen Angriff beginnen. Aber Ḥusayn verlangte, dass sie ihn auf den nächsten Tag verschieben sollten, was sie schließlich akzeptiert haben. Am ‘Āšūrā [der zehnte] Tag hilet Ḥusayn eine Ansprache an die Leute der Armee von Ibn-i Zīyād. Er sagte, dass er auf ihre Einladung hin hierhergekommen sei und dass sie geschrieben hätten, dass die *Sunnah*<sup>90</sup> vernichtet worden sei und die Heuchlerei ihren Lauf genommen habe. Sie hätten von ihm verlangt, nach Kūfa zu kommen, um die Angelegenheiten der Gemeinde in Ordnung zu bringen und wenn sie ihn nicht mehr brauchten, könne er zurückkehren. Er fragte sie, warum sie sich zum Mord des Enkels des Propheten erlaubt fühlten? Die Wörter Ḥusayns verursachten, dass sich Ḥurr und 30 von seinen Soldaten Ḥusayn anschlossen.<sup>91</sup>

Eigentlich dachte Ḥurr, dass es nie zu einer Schlacht mit dem Enkel des Propheten kommen dürfe. Deswegen ging er nach der Rede Ḥusayns zu Ibn-i Sa‘d und fragte, ob kein Argument von Ḥusayn ihn überzeugte. Ibn-i Sa‘d erwiderte, wenn er in diesem Sinne eine Wahl hätte,

---

<sup>87</sup> - Aḥmad b. Yaḥyā: Ansāb al-Ašrāf, B. 3, S. 178.

<sup>88</sup> - Abū Ḥanīfah Aḥmad b. Dāwūd al-Dīnwarī: Aḥbār al-Ṭawāl, S. 255; Aḥmad b. Yaḥyā: Ansāb al-Ašrāf, B. 4, S. 180.

<sup>89</sup> - Der erste Monat des arabischen Kalenders.

<sup>90</sup> - Tradition und Überlieferungen des Propheten Muḥammad.

<sup>91</sup> - Ibn-i Sa‘d: Tarǧuma al-Imam al-Ḥusayn, S. 178 u. 181; Dīnwarī, Ibn-i Qutayba: Al-Imāmah wal-Sīyāsah, B. 2, S. 7.

würde er Ḥusayn nicht töten, aber jetzt gebe es keinen anderen Ausweg mehr aus dieser Situation.

Zu Beginn wurden die Kämpfe Mann gegen Mann ausgefochten. Aber nach einer Weile gab es mehr Tote auf der Seite der Armee Ibn-i Sa'ds als im Heer Ḥusayns. Darauf sagte 'Amr b. Ḥağğāğ, wenn sie nicht schießen, würden sie durch die Leute der Armee Husayns getötet werden.<sup>92</sup> Demzufolge begannen die Soldaten von Ibn-i Sa'd, die Armee Ḥusayns heftig mit Pfeilen zu beschießen und so kam es dazu, dass zunächst die Gefährten und anschließend die Familienmitglieder Ḥusayns getötet wurden.

Das Ereignis Kerbela endete mit dem Märtyrertod von Imām Ḥusayn und 72 weiteren von seinen Anhängern. Hingegen wurden von der Armee von Ibn-i Zīyād 88 Personen getötet.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> - Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: Tārīḫ-i Ṭabarī, B. 4, S. 331; Ibn-i Aṭīr: Al-Kamil fīl-Tārīḫ, B. 4, S. 67.

<sup>93</sup> - Ibn-i Sa'd: Tarğuma al-Imam al-Ḥusayn, S. 184; Murūğ al-Ḍahab, B. 3, S. 63.

## **Das erste Kapitel: die Kalifatidee bei den sunnitischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts**

### **Die hohe Stellung des Amtes Imāmah (Führung) und des Imāms bzw. Kalifen nach der Auffassungen der modernen sunnitisch-islamischen Gelehrten**

Die Kalifatsfrage stand für die modernen sunnitischen Gelehrten Ausgang des 19. Jahrhunderts nicht im Mittelpunkt ihrer Diskussionen und Überlegungen. Neben einer Rückbesinnung auf die Bedeutung des Korans und der Prophetentraditionen ging es ihnen im politischen Kontext um eine Stärkung und Vereinheitlichung der islamischen Welt. Dafür wandten sie sich an den osmanischen Sultan, Abdül Hamid II. Die osmanischen Herrscher hatten den Titel eines Kalifen bis dahin als einen unter vielen ihrer Titel betrachtet. Abdül Hamid sah nun die Gelegenheit, durch die Betonung des Kalifentitels seine politischen Möglichkeiten, auch in den Auseinandersetzungen mit den europäischen Großmächten zu nutzen. Es ging den muslimischen Reformern also kaum um Fragen nach dem eigentlichen Charakter des Kalifats. Denn ein solches bestand ja und wurde von sunnitischer Seite nicht in Frage gestellt.

Muḥammad Rašīd Riḍā (1865-1935) gehört zu den modernen sunnitischen Gelehrten, der über das Kalifat und dessen Voraussetzungen ausführlich gesprochen haben. Aber nicht nur Riḍā<sup>94</sup>, sondern auch die anderen sunnitischen Gelehrten lassen uns darüber im Unklaren, wie weit man den Kalifen oder dem Imām gegenüber gehorsam sein soll. Einerseits betonen sie, dass diese Folgsamkeit solange gültig ist, wie der Imām selbst Gott gegenüber folgsam ist<sup>95</sup> und andererseits befahlen sie den Muslimen, falls diese von ihren Kalifen Frevel und Sünde wahrnehmen, so müssen sie sich in Geduld üben, d. h. sich auf gar keinen Fall gegen sie auflehnen.

---

<sup>94</sup> - Muḥammad Rašīd Riḍā (1865- 1935), Herausgeber der islamischen Zeitung „al-Manār“ und ein Schüler von Muḥammad ‘Abduh.

<sup>95</sup> - Rašīd Riḍā, Muḥammad: Al-Ḥilāfah au al-Imāmah al-Uẓmā, S. 26.

**Muḥammad Rašīd Riḍā** (1865-1935) war sicher einer der wenigen sunnitischen muslimische Denker seiner Zeit, der seine Ansichten über den islamischen Staat als Teil seiner Beobachtungen über die Auflösung des Kalifats klar und couragiert formulierte, aber im Gegensatz zu ‘Abd al-Rāziq - mit dem er einige seiner Schlussfolgerungen teilte - nicht in einer Weise, die den traditionalistischen Widerstand noch verschärfen würde. Seine These bietet einen wichtigen Ausgangspunkt, um den Grad der Veränderung des modernen Konzepts des islamischen Staates von seinem früheren geistlichen Charakter zu seiner heutigen, totalen politischen Natur zu messen.<sup>96</sup>

In der Aufzählung der Voraussetzungen des richtigen Führers für die muslimische Gesellschaft tritt Rašīd Riḍā vollkommen widersprüchlich auf. Obwohl er erstmals die Wichtigkeit von guten Eigenschaften eines Imāms wie z. B. Gerechtigkeit und Mut betont, reicht ihm später jemand aus dem Gebiet Kan‘an oder ein Mann von der Generation Ismā‘īl, sogar wenn dieser nicht die notwendigen Eigenschaften eines Imāms besitzt:

Rašīd Riḍā fährt fort: „Es wurde in unseren Rechtsbüchern erwähnt, dass es für die Gemeinde nötig ist, einen Imām zu haben, der die Religion wiederbelebt und die Tradition (des Propheten) fortführt und für die Unterdrückten im Sinne der Gerechtigkeit handelt und den Menschen deren Recht zugesteht und das Recht an seine ihm gebührende Stelle setzt. Dazu ist es für den Imām notwendig, dass er religiös, volljährig, Muslim, gerecht, frei (kein Sklave von einem anderen) und männlich ist. Er muss genügend religiöse Autorität und Mut besitzen, sprechen können, Weisheit und Kompetenz, logisches Verständnis haben sowie zuhören und wahrnehmen können und aus der Sippe der Qurayš stammen. Und wenn so eine Person nicht zu finden ist, die alle diese gültigen Eigenschaften vorweisen kann, so muss irgendjemand aus Kan‘an Herrscher werden, und wenn auch dieser nicht vorhanden ist, ein Mann von der Generation Ismā‘īl und wenn ein solcher nicht zur Verfügung steht, ein Nichtaraber bzw. ein Perser.“<sup>97</sup>

Gleichzeitig besteht der große Unterschied zwischen schiitischen und sunnitischen Gelehrten darin, dass die Schiiten den Rang Imāmah (Führung) als eine göttliche Stelle betrachten und es niemandem gestatten, sich oder jemand anderen als Imām der Gesellschaft vorzustellen,

---

<sup>96</sup> - Enayat, Hamid: *Modern Islamic Political Thought*, S. 69); über ihn s. auch: Wielandt, Rotraut: *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, S. 73 – 94.

<sup>97</sup> - Rašīd Riḍā, Muḥammad: *Al-Ḥilāfah au al-Imāmah al-Uẓmā*, S. 18.



während die Sunniten an die Wahl des Imāms durch die Gemeinde glauben und die wesentlichen Voraussetzungen zum Wählen eines Imāms folgendermaßen aufzählen:

„Die Gelehrten der Muslime, die zu den Leuten des LöSENS und Bindens gehören, haben die Voraussetzungen zur Imāmah (Führung) bestimmt, darunter al-Māwardi (gest. 450 n. H./ 1058 n. Chr.) in seinem Buch al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah (Die Regelungen der Herrschaft): Wenn die Notwendigkeit des Imāmah sich erwiesen hat, so wird ihre Aufgabe möglicherweise Ġihād und die Suche nach dem Wissen sein, und wenn jemand sich darum bemüht, dann sind die anderen von der Pflicht entbunden; wenn aber niemand sich darum kümmert, sollen diejenigen, die wählen dürfen, einen Imām unter den Menschen, die für diese Stelle geeignet sind, für die Gemeinde aussuchen.

Und die Voraussetzungen für diejenigen, die diese Wahl treffen dürfen, sind drei Bedingungen: die umfassende Gerechtigkeit, das Wissen, welches dazu führt, zu erkennen, wer für das Amt des Imāms vorgeschlagen werden kann anhand der gültigen Voraussetzungen. Die Wählenden benötigen ihrerseits auch die Urteilskraft und Weisheit, um zu verstehen, wer der kompetenteste für die Imāmah ist und die Interessen der Gemeinde kennt und diese verwalten kann. Und für denjenigen, der sich in der Stadt des Imāms aufhält, bedeutet dies einen Vorteil gegenüber den anderen, darum sollte er begünstigt werden.“<sup>98</sup>

Rašīd Riḍā sieht die Folgsamkeit der Gemeinde dem Imām gegenüber als notwendig an, solange der Imām sich selbst Gott gegenüber verpflichtet fühlt:

„Und wenn der Treueid (die Anerkennung) erledigt ist, so wird es obligatorisch für die, die den Treueid geleistet haben und für die Gemeinschaftsmitglieder, dem Imām, solange er Gott gegenüber gehorsam ist, zu folgen, ihn zu unterstützen und gegen diejenigen, die gegen ihn rebellieren, oder unter ihm (unter seinem Befehl sind und) eigenmächtig handeln, zu kämpfen.“<sup>99</sup>

So wie Muslime ihrem Imām gegenüber verpflichtet sind, ist der Imām auch den Menschen gegenüber verantwortlich:

---

<sup>98</sup> - Ebenda, S. 15-16.

<sup>99</sup> - Ebenda, S. 26.

„Der Führer der muslimischen Gemeinde hat die Aufgabe, den Aufruf zur Wahrheit kundzutun, die Waage der Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten, die Religion vor Angriffen und unstatthaften Neuerungen zu schützen und Ratschlag zu halten über alle Themen, zu denen es keine Stelle im Koran oder in den Überlieferungen gibt. Davon abgesehen ist er verantwortlich für seine Handlungen; wenn aber die Gemeinde einen Fehler bei ihm sieht, so sollen die Leute des LöSENS und des Bindens ihm diese negativen Handlungen anrechnen und wahrlich sagte (der Prophet): „Imām ist derjenige, der der Verwalter der Menschen ist und ihnen gegenüber verantwortlich.“<sup>100</sup>

Rašīd Riḍā sieht die Einigung der islamischen Gemeinschaft als notwendig an, um jemanden unter sich als Imām der Gemeinde zu ernennen:

„Die Vorfahren der Gemeinde und die Anhänger der Tradition (die Sunniten) sowie die Masse der Sippen einigen sich über die Ernennung des Imāms / Führers bzw. seine Vormundschaft für die Gemeinde, damit es pflichtmäßig entsprechend der Religion und nicht nur rational zugeht.“<sup>101</sup>

Nach der Auffassung Rašīd Riḍās gibt es in jeder Zeit nur einen Imām. In diesem Sinne steht die Auffassung Riḍās der schiitischen Meinung nahe. Beide gehen davon aus, dass es zu jeder Zeit nur einen Imām geben darf und dessen Gefolgschaft für alle Muslime verbindlich ist:

„Es gehört zur Basis der Offenbarung, dass es für die Regierung einen Vorsitzenden gibt und der ist der Imām (Führer). Das ist Konsens bei allen Gemeinschaften und gilt auch für die Muslime. Der Grund dafür ist offenkundig. Es handelt sich um Angelegenheiten der Regierung, die gegenüber allen anderen Angelegenheiten Priorität haben.“<sup>102</sup>

Riḍā meint also, wenn es einen Imām für alle Muslime gibt, so führt das zur angestrebten Einheit der Muslime. Aber sowohl vor Riḍā als auch nach ihm und zwar in den 1400 Jahren der islamischen Geschichte waren sich die Anhänger der verschiedenen Strömungen unter den Muslimen, insbesondere Sunniten und Schiiten, niemals in dieser Frage einig:

---

<sup>100</sup> - Ebenda, S. 27.

<sup>101</sup> - Ebenda, S. 10.

<sup>102</sup> - Ebenda, S. 48.

„Die Einzigkeit des Imāms führt zur Einheit der Gemeinde und beendet wahrlich die konfessionelle Parteilichkeit und das sippenhafte Denken der islamischen Völker, wenn die islamische Einheit hergestellt ist. Das bedeutet auch den Glauben an einen einzigen Herrn, einen Gott, ein Buch und die Akzeptanz der Gebote einer einzigen Offenbarung und die Annahme der Religion, der Sitten und anderen Dingen mit einer Sprache (arabisch). Warum haben sie dann heute keinen einzigen Imām, handelt es sich denn nicht um eine einzige Gemeinde?“<sup>103</sup>

Demgegenüber stellt ‘Alī ‘Abd al-Rāziq (1888-1966) zwar fest, dass das Imāmah als Grundlage jeder Form von Herrschaft im Islam betrachtet werden muss:

„Die Basis jeder Herrschaft im Islam ist das Kalifat bzw. das sogenannte Große Imāmah.“<sup>104</sup>

**Alī ‘Abd al-Rāziq** (1888-1966) wurde im Jahre 1888 im kleinen Ort Ġirġ im Bezirk (muḥāfaẓa) al-Minyā in Ägypten geboren. Sein Vater war ein Freund von Muḥammad ‘Abduh und seit 1907 Vorsitzender der Volkspartei (ḥizb al-umma). Der Vater schickte ihn sowie dessen drei Jahre älteren Bruder Muṣṭafā (gest. 1947), den späteren Šaiḥ al-Azhar, nach dem Besuch der örtlichen Koranschule zunächst auf die angesehene Azhar Universität von Kairo... Alī ging im Jahr 1912 nach London und anschließend 1913 nach Oxford, um neben der Vertiefung seiner Englisch-Kenntnisse Nationalökonomie und politische Wissenschaft zu studieren... Der Aufenthalt in Oxford wurde durch den Ausbruch des 1. Weltkrieges überschattet, sodass Alī ‘Abd al-Rāziq 1915 nach Ägypten zurückkehren musste. Er wurde zum islamischen Richter am islamischen Gericht 1. Instanz in al-Manṣura ernannt. Während seiner Richterzeit in al-Manṣura hielt er auch Vorlesungen an der Azhar-Außenstelle in Alexandria. Die Veröffentlichung des Buches „Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft“ bildete die entscheidende Zäsur in seinem persönlichen wie auch in seinem wissenschaftlichen Leben. Nach dem ablehnenden Urteil der Azhar-Universität und seiner Entlassung aus dem Lehrkörper dieser Universität am 12.08.1925 erfolgte auch der gleichzeitige Entzug seiner Richterlizenz aufgrund eines Beschlusses des Justizministeriums von 17.09.1925. Später wurde er auch Mitglied der renommierten „Akademie für die arabische Sprache“ (mağma‘ al-luġa al-‘arabiya) in Kairo. Alī ‘Abd al-Rāziq verstarb am 23.09.1966.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> - Ebenda, S. 52.

<sup>104</sup> - Ebert, Hans-Georg / Hefny, Assem: Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft, Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alī ‘Abd al-Rāziq, S. 29.

<sup>105</sup> - Ebenda, Vorwort, S. 9-10.

Obwohl Alī ‘Abd al-Rāziq davon ausgeht, dass der Prophet des Islam seine Mission vervollkommen hat, kommt er nicht zu dem Schluss, dass der Prophet einen Stellvertreter ernannt hat, – Wie konnte dann Rāziqs Meinung nach die Mission Gottes ergänzt werden? Insbesondere wenn man sieht, dass die Muslime unter sich seit 14 Jahrhunderten so viele gewaltsame und blutige Schlachten im Sinne des Kalifats ausgelöst und geführt haben und sogar eine Gruppe die andere als Abtrünnige hingestellt hat.

„Er ist erst gestorben, nachdem sich die Religion vollendet, die Gnade vervollständigt und die Mission des Islams in der realen Welt verwurzelt haben. Erst dann ist er gestorben und seine Botschaft beendet worden. Damit ist die besondere Verbindung zwischen Himmel und Erde, die sich in seiner edlen Person verkörpert, unterbrochen.“<sup>106</sup>

‘Alī ‘Abd al-Rāziq diskutiert dann einen Grund für das Imāmah, der von manchen Gelehrten vorgetragen wird. Er meint, dass das Imāmah erforderlich ist, damit die Praktizierung der religiösen Gebote sichergestellt werden kann. Daher brauche man eine islamische Herrschaft. Genau solch eine Argumentation sieht man seitens der Anhängerschaft der Theorie Welāyat-e Faqīh<sup>107</sup> der schiitischen Gelehrten. Beide Gruppen gehen davon aus, dass für die Verwirklichung der islamischen Regelungen der Aufbau eines islamischen Staates notwendig ist:

„Es wurde schon klargestellt, dass der edle Koran das Kalifat weder erwähnt noch darauf hingewiesen hat. Die Sunna des Propheten hat es auch außer Acht gelassen, und es hat kein Konsens darüber bestanden. Kann man einen weiteren religiösen Beweis dafür außerhalb von Koran, Sunna oder Konsens finden? Ja. Es gibt einen anderen Beweis, weitere kenne ich nicht. Er ist der letzte Beweis, auf den man zurückgreift, und zugleich der schwächste Beweis. Es wird behauptet, von der Einsetzung des Imāms sei die Praktizierung der religiösen Rituale bzw. das Wohlergehen der Umma usw. abhängig.“<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> - Ebenda, S. 103.

<sup>107</sup> - Darüber werden wir im Laufe dieses Textes u. a. in den Seiten 255-257 mehr erfahren.

<sup>108</sup> - Ebert, Hans-Georg / Hefny, Assem: Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft, Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alī ‘Abd al-Rāziq, S. 57.

Alī ‘Abd al-Rāziq sieht die Folgsamkeit dem Kalifen gegenüber als Folgsamkeit zu Gott. Er befiehlt den Muslimen, den Kalifen immer zu folgen und sich ihnen gegenüber ergeben zu zeigen:

„Die Muslime müssen auf ihn (den Kalifen) hören und ihm „sowohl im Handeln als auch gedanklich“ gehorchen. Denn gegenüber den Imāmen gehorsam zu sein, bedeutet Gehorsam gegenüber Gott; ihnen ungehorsam zu sein, ist gleichbedeutend mit Ungehorsam gegenüber Gott.

Somit sind die Ratschläge des Imāms und die Notwendigkeit, ihm zu gehorchen, eine zu erfüllende religiöse Pflicht und ein verbindlicher Befehl. Der Glaube ist nur dann vollständig und die Unterwerfung unter Gottes Willen (Islam) nur dann fest verankert, wenn dies gegeben ist.“<sup>109</sup>

‘Ali ‘Abd al-Rāziq übt Kritik an den Positionen von Rašīd Riḍā. Er geht davon aus, dass die von ihm und anderen muslimischen Gelehrten vorgelegten Beweise zur Rechtfertigung des Kalifats und der Notwendigkeit des unbedingten Gehorsams ihm gegenüber nicht stichhaltig sind:

„Alles, was in den Ḥadīten des Propheten über das Imāmah, das Kalifat, die Huldigung usw. erwähnt wird, bedeutet nicht mehr als das, was Jesus meinte, als er einige religiöse Vorschriften über die Regierung des Kaisers erwähnte (‘Abd al-Rāziq bezieht sich hier auf die entsprechenden Berichte von Markus 12, 17 und Matthäus 22, 21 im Neuen Testament) .

Wenn es richtig wäre, dass der Prophet uns befohlen hätte, dem von uns gehuldigten Imām zu gehorchen, so hat uns der Erhabene Gott auch befohlen, unsere Verträge mit den Götzendienern einzuhalten und ihnen die Treue zu halten, solange sie uns treu bleiben (Eine Anspielung auf Koran Sure 9, Vers7). Dies kann aber auf keinen Fall als Beleg dafür gelten, dass Gott den Götzendiener akzeptieren würde. Genauso impliziert der Befehl Gottes, den Götzendienern treu zu sein, in keiner Weise Seine Anerkennung gegenüber deren Götzendienst.

Ist es uns aber nicht islamisch-rechtlich befohlen, den Tyrannen und den Sündern zu gehorchen und deren Befehle auszuführen, wenn sie die Macht über uns haben bzw. wenn der

---

<sup>109</sup> - Ebenda, S. 33.

Ungehorsam ihnen gegenüber einen zu befürchtenden Bürgerkrieg zur Folge hat? Dies impliziert jedoch weder, dass die Tyrannei erlaubt ist, noch dass man gegenüber der Regierung ungehorsam sein darf. (Nach sunnitischer Auffassung ist es den Muslimen nicht erlaubt, sich gegen einen Herrscher aufzulehnen, selbst wenn dieser sich unredlichen Mitteln wie Gewalt und Tyrannei bedienen sollte.)

Ist es uns denn nicht empfohlen, die Bettler zu würdigen, die Armen zu respektieren, ihnen Gutes zu tun und barmherzig zu sein? Könnte ein vernünftiger Mensch darunter verstehen, dass uns dies verpflichtet, unter uns Arme und Bedürftige zu schaffen.

Der Erhabene Gott hat zu uns über die Sklaverei gesprochen und uns befohlen, die Sklaven zu befreien (Koran Sure 90, Vers 13) und sie auf die beste Art und Weise zu behandeln. Außerdem hat Er uns vieles in Bezug auf die Sklaven befohlen. Dies war nie ein Beweis dafür, dass die Versklavung religiös vorgeschrieben oder erwünscht ist.

Mehrmals hat Gott die Scheidung, die Verschuldung, den Verkauf, die Verpfändung u.a. erwähnt und dafür Bestimmungen erlassen. Dies allein bedeutet niemals, dass etwas davon eine religiöse Pflicht ist oder dass diese Angelegenheiten für Gott von besonderer Bedeutung sind.

Wenn der Prophet von der Huldigung, dem Regieren und der Regierung gesprochen hat, wenn er über den Gehorsam gegenüber den Befehlshabern Ausführungen gemacht hat und uns die Bestimmungen dafür verordnet hat, so bedeutet dies nur das, was man hier erfahren und verstanden hat.

Die Behauptung einer religiösen Pflicht ist eine enorm wichtige Angelegenheit. Nicht jeder ḥadīṭ, selbst wenn er stark überliefert ist, kann als ein Beweis dafür gelten.“<sup>110</sup>

‘Abd al-Rāziq stellt dann die Fragen, woher die Kalifen ihre unbeschränkte Macht bekommen haben und nach welchen Kriterien der Kreis ihrer Handlungen zu bemessen ist.

„Da die muslimischen Gelehrten dem Kalifen all die beschriebenen Stärken zugeschrieben, ihm diese besondere Stellung verliehen und ihn mit all dieser Macht privilegiert haben, hätten sie uns die Quelle dieser mutmaßlichen Stärke nennen müssen. Woher hat er sie? Wer hat sie ihm geschenkt und verliehen? Sie haben allerdings diese Fragestellung genauso wie andere

---

<sup>110</sup> - Ebenda, S. 47-48.

Untersuchungen zur Politik außer Acht gelassen, die möglicherweise gewisse Einwände gegen die Stellung des Kalifats erheben, diese behandeln oder diskutieren.“<sup>111</sup>

Er kritisiert die islamischen Gelehrten, die die Stellung der Machthaber übertreiben. In diesem Sinne ist seine Auffassung in Übereinstimmung mit den schiitischen Gelehrten, die seit Jahrhunderten die falschen und ungerechten Taten der Kalifen kritisiert haben, aber immer wieder mit der Rechtfertigungen der Sunniten konfrontiert wurden:

„Schlägt man die Werke der Gelehrten vor allem nach dem 5. Jahrhundert (n. H. 12. Jahrhundert n. Chr.) auf, stellt man fest, dass sie – wenn sie einen Kalifen oder einen Sultan am Anfang ihrer Bücher erwähnen – ihn über die Menschen erheben und nicht weit von der Stelle der göttlichen Macht und Ehre entfernt positionieren. Die Aussage von Nağm al-Dīn al-Qazwīnī (Autor zweier Bücher zur Logik, gest. 1276) ist hier als Beispiel zu nehmen. Er sagt am Anfang seines Werkes “Die sonnige Botschaft in den logischen Regeln“: „Er zeigte auf den, der mit der Güte Gottes glücklich ist, unter allen Geschöpfen allein durch Gottes Unterstützungen ausgezeichnet ist, dem sich alle Menschen in Nah und Fern in seiner Hoheit zuwenden und durch den sowohl der Gehorsam als auch der Ungehorsam, wenn sie ihm folgen, erfolgreich werden... Der Prophet behütete zu seinen Lebzeiten die Religion, die er vom Erhabenen Allerheiligen erhalten hat. Er übernahm die Durchführung bzw. Verteidigung der Religion, so wie der Prophet mit der Verkündigung der Religion und mit dem Aufruf an die Menschen, sich dieser Religion anzuschließen, von Gott beauftragt worden ist. Die Muslime sind der Ansicht, dass Gott den Propheten hervorgehoben hat und ihn für die Verbreitung der Wahrheit und zur Verkündung seines heiligen islamischen Rechts (Scharī‘a) unter der Schöpfung ausgewählt hat. Er hat ihn auch zur Bewahrung dieser Religion und zur Verwaltung des irdischen Lebens gemäß dieser Religion ausgewählt. Als der Prophet zu seinem Schöpfer zurückgekehrt war, nahmen die Kalifen nach ihm seine Stellung bei der Bewahrung der Religion und der Verwaltung des irdischen Lebens gemäß dieser Religion ein.“<sup>112</sup>

Die revolutionäre Meinung von ‘Alī ‘Abd al-Rāziq über die Herrschaft der Kalifen. Er geht davon aus, dass die Regierung der Kalifen auf dem Schwert und nicht auf der Basis der Wahl

---

<sup>111</sup> - Ebenda, S. 36.

<sup>112</sup> - Ebenda, S. 32.

der Menschen und der Macht des Publikums basiert. So klar und deutlich über die Gewaltherrscher zu sprechen, ist einzigartig in der Geschichte der sunnitischen Gelehrten:

„Bei den Muslimen ist das Kalifat grundsätzlich auf die Leute des Bindens und LöSENS (gemeint sind damit die maßgeblichen Leute) zurückzuführen; denn das Imāmah ist ein Vertrag, der zwischen den Leuten des LöSENS und Bindens und der von ihnen als Imām gewählten Person durch die Huldigung nach gegenseitiger Beratung abgeschlossen wird.<sup>113</sup> Dies kann vielleicht bedeuten, dass das Kalifat bei den Muslimen auf der Basis der freiwilligen Huldigung beruht bzw. sich auf den Willen der Leute des Bindens und LöSENS unter den Muslimen und deren Akzeptanz gründet. Es ist auch eventuell denkbar, dass es im Diesseits ein Kalifat auf die erwähnte Art und Weise gibt. Wenn man aber zur Realität und zur Sache selbst zurückkehrt, findet man, dass das Kalifat im Islam nur auf der Basis der Angst einflößenden Macht beruhte. Diese Macht war, abgesehen von seltenen Fällen, eine materielle bewaffnete Macht. Die Stellung des Kalifen basierte nur auf Speeren, Schwertern, der schwer bewaffneten Armee und der starken Streitkraft (Eine Anspielung auf Koran Sure 59, Vers 14). Nur dadurch und nicht durch anderes wurde sein Platz sicher und wurde sein Anliegen durchgesetzt.

Man könnte vielleicht in der Aussage zögern, dass die ersten drei rechtgeleiteten Kalifen ihre Stellung auf der Basis der materiellen Macht aufgebaut und auf die Grundlagen der Überwältigung und Unterdrückung gestützt haben. Man kann jedoch kaum daran zweifeln, dass ‘Alī und Mu‘āwīyah den Kalifatsthron nur unter dem Schutz des Schwertes und der Speere bestiegen haben. Dies ist bei den Kalifen bis zur heutigen Zeit der Fall... Die Geschichte nennt uns keinen Kalifen, der in unserem Bewusstsein nicht mit dieser bewaffneten Furcht um sich herum, mit der unbezwingbaren, ihn schützenden Macht und mit gezückten, ihn verteidigenden Schwertern verbunden wird.“<sup>114</sup>

Nach Auffassung von Seyyed Quṭb (1906 - 1966) ist der Gehorsamkeit der Muslime ihren Herrschern gegenüber solange erforderlich, wie sich diese Herrscher selbst auch gegenüber Gottes Buch verpflichtet fühlen:

---

<sup>113</sup> - Vgl. Rašīd Riḍā, Muḥammad: Al-Ḥilāfah au al-Imāmah al-Uḏmā, S. 24 f.

<sup>114</sup> - Ebert, Hans-Georg / Hefny, Assem: Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft, Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alī ‘Abd al-Rāziq, S. 51.



„Quṭb nennt als „Fundamente der islamischen Herrschaft“ neben der Gerechtigkeit des Herrschers den „Gehorsam“ (*Ṭāʿa*) der Beherrschten gegenüber dem Herrscher sowie dessen „Konsultation“ (*Ṣūrā*) der Muslime.<sup>115</sup> Die Treuhänderfunktion des Herrschers erfordert aus seiner Sicht den Gehorsam der Beherrschten, beschränkt ihn aber auch gleichzeitig, denn dem Herrscher werde „nicht um seiner selbst willen gehorcht, sondern weil er die *Ṣarīʿa* von Gott und seinem Gesandten bewahrt“<sup>116</sup> In allen Fassungen von *ʿAdāla* – d.h. von 1949 bis 1964 – stellt er folgende Maxime heraus:

Handelt der Herrscher in seinen Anordnungen nach der *Ṣarīʿa*, sind ihm die Muslime zu bedingungslosem Gehorsam verpflichtet. Weicht er von ihr ab, entfällt sein Recht auf Gehorsam.<sup>117</sup> Dies leitet er aus Sure 4,59 („Ihr Gläubigen! Gehorcht Gott und gehorcht dem Gesandten und demjenigen, der unter euch den Befehl hat“) ab, die er besonders in *Muqawwimāt* näher erläutert: Durch die Formulierung „der Befehlshaber *unter euch*“ in Verbindung mit der Anrede „Ihr Gläubigen!“ beziehe sich die Gehorsamspflicht ausschließlich auf den Befehlshaber, der sich uneingeschränkt an die *Ṣarīʿa* halte<sup>118</sup>, wenn nicht, wäre er nach dem Quṭb’schen Islamverständnis ja nicht zu den Gläubigen zu rechnen. Als Belege für dieses „islamische Prinzip“ führt Quṭb auch Hadithe an:

„Der Urheber der *Ṣarīʿa* sagt: ‘Der muslimische Mensch muss hören und gehorchen, ob er es liebt oder hasst – es sei, denn, es wurde ihm eine Sünde befohlen. Wenn eine Sünde Befohlen wurde, gibt es kein Hören und keinen Gehorsam.’<sup>119</sup> Er sagt zudem: ‘Hört und gehorcht, auch

---

<sup>115</sup> - Quṭb, *ʿAdāla*, S. 96, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>116</sup> - Quṭb, *ʿAdāla*, S. 97, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>117</sup> - Quṭb, *ʿAdāla*, S. 97., vgl. ders., *Salām*, S. 124f., bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>118</sup> - Quṭb, *Muqawwimāt*, S. 169. Hervorhebung von S. Q., bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>119</sup> - Muslim, *Imāra* 38, Bd. 3, S. 1469, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

wenn an eurer Spitze ein abessinischer Sklave mit einer dunklen Hautfarbe steht – solange er unter euch nach dem Buch Gottes des Erhabenen, handelt.“<sup>120</sup>

Seyyed Quṭb (1906-1966) sieht die Herrschaft als die wichtigste Eigenschaft der Gottheit. Er meint, dass das Recht der absoluten Herrschaft lediglich Gott gehört, aus dem das Recht der Gesetzgebung für seine Gläubigen entspringt. In diesem Sinne gibt es eine erstaunliche Ähnlichkeit zwischen dem Gedanken Quṭbs und den schiitischen Theoretikern der Lehre Welāyat-e Faqīh (Herrschaftsrecht des Rechtsgelehrten), die davon ausgehen, dass der Walī-ye Faqīh (Herrschender Rechtsgelehrte) nicht nur als ein Gläubiger im Islam, sondern vielmehr als ein Vertreter des 12. Imāms und damit Gottesvertreter auf Erden zu betrachten sei, der über das absolute Recht verfügt, sowohl im Sinne der Gesetzgebung als auch zur Herrschaft über alle Muslime.

„Um die Kluft zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen zu vertiefen, werden die religiösen Begriffe neu formuliert, indem sie neu interpretiert werden, so dass sie alle in die Ideologie der Gottesherrschaft passen. Es geht dabei primär um die Begriffe ‘Anbetung’, ‘Gottheit’, ‘Herr’ und ‘Glaube’. Al-Maudūdī widmet diesen Begriffen einen gesonderten Traktat, der viele Auflagen in den verschiedenen islamischen Staaten erlebt hat.<sup>121</sup> Er **gilt vielen islamistischen Gruppen als eine Art ‘Manifest’**. Quṭb könnte man fast als einen Exegeten der Ideen Maudūdīs bezeichnen. An dieser Stelle soll es zur Untermauerung dieser Feststellung genügen, seine Erläuterung des Begriffes ‘Göttlichkeit’ zu betrachten, dem zentralen Begriff, um den sich alle drei anderen Begriffe gruppieren. Quṭb geht davon aus, dass zu den wichtigsten Merkmalen der Göttlichkeit, wenn nicht sogar der wichtigsten überhaupt, ‘die Herrschaft’ gehört oder „das Recht der absoluten Herrschaft, aus dem das Recht der Gesetzgebung für seine Gläubigen entspringt; das Recht, ihre Lebensweise im Alltag festzulegen und die Wertvorstellung zu bestimmen, auf denen dieses Leben basiert Jeder, der das Recht beansprucht, einen Weg für das Leben einer Gruppe von Menschen zu entwerfen, fordert ein Recht Gottes für sich ein, da er die wichtigste Eigenschaft Gottes usurpiert. Jeder, der ihn in diesem Anspruch bestärkt, macht ihn zu seinem Gott an Gottes Stelle, indem er ihm die größte Eigenschaft der Göttlichkeit zugesteht.

---

<sup>120</sup> - Al-Buḥārī, bei Quṭb, ‘Adāla, S. 97, bei Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption, S.149-150.

<sup>121</sup> - Die vier Begriffe im Koran (al-muṣṭalahāt al-arba‘a fi-l qur’an).

Der islamische Weg ist demnach der, der 'Gott allein die Göttlichkeit zuschreibt, verkörpert in der Herrschaft, und dementsprechend das reale Leben in all seinen alltäglichen Einzelheiten regelt'. Sich der Herrschaft als der wichtigsten Eigenschaft des Göttlichen nicht zu unterwerfen, bedeutet, gegen die Unterwerfung des Menschen unter Gott zu rebellieren, eine Rebellion, die die Unterwerfung des Menschen unter den Menschen zur Folge hat. Das ist, nach Quṭb's Meinung, aus islamischer Sicht die schlimmste Form von Knechtschaft. Damit identifiziert er seine und Maudūdī's Interpretation des Islams mit dem Islam an sich. Nach Ansicht des religiösen Diskurses ist der Islam gekommen, den Menschen zu befreien. Aber sein Verständnis von dieser Befreiung beschränkt sich darauf, die Herrschaft von der Sphäre der menschlichen Vernunft in die der göttlichen Offenbarung zu verlagern. Die alleinige Gottesherrschaft über den Menschen zu postulieren, bedeutet eine umfassende Revolution gegen die Menschen in all ihren Gestalten, Formen, Systemen und Zuständen und gegen die Herrschaft der Menschen über Menschen oder anders gesagt: gegen die Göttlichkeit, die Menschen in irgendeiner Form zugestanden wird. Wenn Menschen Herrschaft ausüben und sie als Quelle der Macht fungieren, werden sie vergöttlicht und zu Göttern neben dem einen Gott.<sup>122</sup>

### **Die Notwendigkeit der Wiederbelebung des Kalifats**

Scheich Muḥammad 'Abduh (1849-1905) vertritt die Ansicht, dass der Aufbau des islamischen Staates eine religiöse Aufgabe für jeden einzelnen Muslim ist:

„Und dafür fällt die Aufgabe der Errichtung eines islamischen Staates allen Muslimen zu, d. h. jedem einzelnen der Muslime. Und diese Aufgabe fällt von keinem der Muslim ab, solange der islamische Staat aufgebaut wird. Wenn einige sich darin versuchen, den islamischen Staat zu gründen, bleiben die anderen Muslime immer noch in der Pflicht zum Bau des islamischen Staates, bis dieser errichtet ist. Und dies bleibt die Pflicht für jeden Muslim bzw. es bleibt die Sünde eines jeden Muslims bis zur Gründung des Staates. Und es fällt keine Sünde von einem Muslim, solange er nicht kontinuierlich dafür eintritt, bis dieser muslimische Staat errichtet wird.“<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> - Abu Zaid, Nasr Hamid: Islam und Politik; Kritik des religiösen Diskurses, Aus dem Arabischen von Chérifa Magdi, Einleitung von Navid Kermani, S. 67-68.

<sup>123</sup> - 'Abduh, Muḥammad Muḥammad Ismā'īl: Al-Fikr al-Islāmī (o.O. und o.J.), S. 15.

**Muḥammad ʿAbduh** (1849-1905) hatte von 1869 bis 1877 in Al-Azhar studiert und im letzten Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts wurde er deren (Al-Azhar-Universität) energischer Reformier und schließlich in seinem letzten Jahr der Großmufti von Ägypten. Die Literatur über Muhammad Abduh ist inzwischen kaum noch zu übersehen. Daher sei hier auf zwei der jüngsten Veröffentlichungen hingewiesen: Hildebrandt, Thomas: Waren Gamal al-Din al-Afghani und Muhammad Abduh Neo-Muʿtaziliten, in: Die Welt des Islams 42 (2002) S. 207 – 282; Radler, Christopher: Eine Biographie als politisches Mittel. Muhammad Abduh und die Rebellion des Ahmad Urabi in der Rezeption Tahir al-Tanahis. Berlin 2010

Seine Lehre, seine Persönlichkeit und sein Einfluss bildeten den entscheidendsten Einzelfaktor im 20.

Jahrhundert für die Entwicklung des arabisch-muslimischen Denkens bzw. dessen Erneuerung. Als ein eifriger Schüler von Jamāl al-Dīn al-Afghānī, des Sturmvogels der islamischen Wiedergeburt, dessen glühende Kampagnen ʿAbduh erst entflammten, vermachte er Muḥammad Rašīd Riḍā, seinem Biographen und Begründer von al-Manār, einen Impuls zu Reformen und geistiger Initiative, der mehr verdient hätte, als er tatsächlich von der nächsten Generation erhielt.<sup>124</sup>

ʿAbduh geht davon aus, dass die Realisierung des Islams ohne eine islamische Regierung unmöglich ist und der islamische Staat nur durch die Teilnahme der Muslime zu Stande kommen kann: „Und es ist notwendig, dass die Gemeinde glaubt, dass die Rettung der Welt ohne Islam unmöglich ist und es ist nötig, dass die Gemeinde versteht, dass der Aufbau des Islams in der Welt ohne einen islamischen Staat nur eine Illusion ist. Es ist erforderlich, dass es für diejenigen (die Gemeinde) klar wird, dass die Realisierung des islamischen Staates ohne das politische Bewusstsein der muslimischen Nation eine Phantasie ist, und die Nation ebenso den Punkt erreicht, an dem es für sie offensichtlich wird, dass die Verwirklichung des islamischen Staates ohne politische Kenntnis nichts mehr als Phantasie und Illusion sein kann.“<sup>125</sup> Muhammad ʿAbduh bezieht sich bei seinen Überlegungen vor allem auf Muslim, den Kompilator einer der kanonischen Hadith-Sammlungen, der als Begründung für die Ernennung des Imāms durch die richtigen Überlieferungen, die die Aufgabe der Muslime und deren Imām darstellen. Danach hat Muslim<sup>126</sup> wie folgt überliefert: „Wer stirbt und keinen

---

<sup>124</sup> - ʿAbduh, Muḥammad: The Theology of Unity, Translated from the Arabic by Ishāq Musaʿad and Kenneth Cragg, Introduction, p. 10.

<sup>125</sup> - ʿAbduh, Muḥammad Muḥammad Ismāʿīl: Al-Fikr al-Islāmī (o.O. und o.J.), S. 93-4.

<sup>126</sup> - Muslim b. Ḥaǧǧāǧ Nayṣābūrī (sein vollkommener Name: Abulḥusayn Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ al-Quṣayrī) (206-261 n. H./ 821-874 n. Chr.), bekannt als Imam Muslim und Verfasser des Buches Ṣaḥīḥ-i Muslim, eins von den sechs wichtigsten Überlieferungsbüchern der Sunniten.

Treueid auf einen Imām geschworen hat, stirbt wie in der Zeit der Ġāhilīyyah (die Zeit der Götzendienerei vor dem Islam).“<sup>127</sup>

Als ein bekannter sunnitischer Reformtheologe gilt auch ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1854-1902), der eine einheitliche islamische Gesellschaftsordnung schaffen wollte und daran die Hoffnung knüpfte, die einzelnen muslimischen Länder dadurch einander näher zu bringen.

Al-Kawākibī dachte an Aufbau eines islamischen Staates, um die muslimischen Länder miteinander zu verbinden. Seine zum Teil kontrovers diskutierte Positionen schildert sein etwas jüngerer Zeitgenosse Rašīd Riḍā in folgender Weise:

„Und diejenigen, die sich vorstellen, dass al-Kawākibī den Anspruch des islamischen Kalifates bzw. eines Staates auf der Basis des islamischen Glaubens hatte und die Nationalität, in der wahrlich Vertrauen an den Glauben der islamischen Religion wäre, sind der Ansicht, dass der Zweifel von al-Kawākibī an Wörtern wie: „die religiöse Gesellschaft“, „islamisches Verhältnis“ und „die Angehörigen [Gefährten] der Qibla [Ka‘bah]“ ihre Zweifel schildert. Er beschreibt in seinem Buch Dinge, über die niemand so ähnlich im Bereich der islamischen Reform geschrieben hat.“<sup>128</sup> In diesen und ähnlichen seiner Äußerungen gibt es einen Grund dafür, dass al-Kawākibī eine Forderung nach einem „religiösen Staat“ aufgestellt hatte. Seine grundsätzliche Zielstellung in der Sammlung, in der er seine Auseinandersetzungen, Konversationen und Sitzungen, die er in *Umm ul-Qurā* beschrieben hatte, war die Herstellung einer islamischen Gesellschaft, die die islamischen Ländern verbindet<sup>129</sup>... Hingegen haben einige sich mehrheitlich darauf geeinigt, dass keine Beschränkung und kein Unterschied über den Standpunkt von al-Kawākibī über dieses Thema genügt, wenn man über dessen Bestrebung zum Errichten der islamisch-arabischen Gesellschaft, die seiner Auffassung nahestand debattiert; Nach dieser islamisch-arabischen Gesellschaft strebten die Reformer in seiner Zeit.“<sup>130</sup>

---

<sup>127</sup> - Rašīd Riḍā, Muḥammad: *Al-Ḥilāfah au al-Imāmah al-Uḏmā*, S. 11.

<sup>128</sup> - Rašīd Riḍā, Muḥammad: *al-Manār* im Jahr 1901, Band 4, ‘an [von] D. Sāmī al-Dihān (‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī) S. 74; über ihn s. Tapiero, N.: *Les idées réformistes de al-Kawakibi*. Paris 1956, Rahme, Joseph: *Abd al-Rahman al-Kawakibi's Reformist Ideology, Arab Pan-Islamism and the International Other*, in: *Journal of Islamic Studies* 10 (1999) S. 159 – 177.

<sup>129</sup> - D. Petros Ġālī, *al-Kawākibī wal-Ġāmi‘ah al-Islāmīyyah*, S. 33.

<sup>130</sup> - nach: *Al-Kawākibī, ‘Abd al-Raḥmān: al-A‘māl al-Kamilah*, ed. von ‘Amārah, Muḥammad, S. 35.

Al-Kawākibī betrachtet die Wiederbelebung des Kalifats gleichfalls als die Aufgabe jedes einzelnen Muslims und betont: wer stirbt und den Imām seiner Zeit nicht kennt, ist gestorben wie ein Unwissender in der Zeit der Unwissenheit:

„Und die Errichtung des islamischen Staates ist eine Aufgabe für alle Muslime, weil die Herrschaft des Islam nicht realisiert werden kann, es sei denn mit dem Staat... Der islamische Staat ist Kern des Kalifats und daraus schließend ist das Kalifat obligatorisch für alle Muslime und sie müssen sich dafür einsetzen, es wieder zu erlangen.“ (Unterschiedliche Auslegungen gibt es darüber von Sunniten und Schiiten.) „Und der Imām der Muslime sind ihre Führer und Kalifen und wer stirbt und den Imām seiner Zeit nicht kennt, ist gestorben wie ein Unwissender in der Zeit der Ġāhiliyyah [in der Zeit der Unwissenheit /in der Zeit der vorislamischen Götzendienerei]... Und die *Imāmah* [Führung] ist bei den Schiiten ein Grundsatz von Glaubensgrundsätzen und bei den Sunniten *darūratun šar‘īyyatun ‘amalīyyah* [eine notwendige religiöse pragmatische Aufgabe] aber kein Grundsatz von Glaubensgrundsätzen. Und das ist der Standpunkt der meisten Gelehrten der Muslimen... Denn Islam ist eine Religion und ein Staat... Und der islamische Staat ist der Kern der islamischen allgemeinen Herrschaft ... An der Spitze des islamischen Staates gibt es den *Imām* der Muslime, der die Einheit der Gemeinde symbolisiert und die Einzigkeit ihres Glaubens. Es zeigen sich hier nicht nur Übereinstimmungen mit den staatspolitischen Vorstellungen von Muhammad ‘Abduh, sondern auch eine erstaunliche Kenntnis von ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī mit den entsprechenden schiitischen Positionen.“<sup>131</sup>

‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1849-1902), ein Pionier der Theorie des Panarabismus, wurde 1849 in einem unbekannten Ort geboren und starb in Kairo im Jahr 1902. Er beherrschte perfekt Türkisch, Persisch sowie Arabisch und führte ein aktives literarisch- politisches Leben während seiner Mitarbeit an der offiziellen Zeitung namens *Furat* in der arabischen und türkischen Ausgabe von 1875-1880. Von Ägypten aus bereiste er verschiedene muslimische Länder und ging sogar bis nach Karachi; sein plötzlicher Tod beendete seine weitere geplante Tour zu den Ländern im Herzen von Arabien. Al-Kawākibī veröffentlichte zwei Bücher, während er noch in Syrien war. Seine beiden Bücher folgen westlichen Vorbildern. Er verwendete zwei Pseudonyme: al-Seyyed al-Furātī und al-Raḥḥāla K. Al-Kawākibī hat in seinem Buch *Umm al-Qurā* das Thema der Zukunft des Islam zur Diskussion gestellt. Das genannte Buch wurde zuerst heimlich unter einem Pseudonym im Jahre 1899 veröffentlicht, der Ort seiner Publikation wurde mit Port Said angegeben. Als Rašīd Riḍā das Buch in einer Serie

---

<sup>131</sup> - Ḥanafī, Ḥasan: *Al-Dīn wal-Ṭaurah fī Miṣr 1952-1981*, **Band 6**, al-ʿUṣūlī-yya al-Islami-yya, S. 157-158.

seiner Publikation al-Manār zwischen April 1902 und Februar 1903 veröffentlichte, wurde es weithin bekannt. Das Buch macht den ersten sicheren und dauerhaften Übergang aus dem Panislamismus zum Panarabismus deutlich, diskutiert über das Kalifat und argumentiert damit, dass die Probleme der Muslime durch die Übertragung des Kalifats aus dem Hause ʿUtmān zu der Sippe Qurayš gelöst werden könnten. Kawākibī schreibt in diesem Buch, dass ein arabischer Kalif in Mekka eingesetzt werden und mit Zustimmung eines besonderen Rates (Šūrā), der lediglich aus den politischen Autoritäten von Ḥiğāz<sup>132</sup> besteht, sein Amt ausüben sollte. So ein Kalifat wäre frei von allen anderen politischen und militärischen Kräften. Kawākibī betonte in diesem Zusammenhang die geistige Natur sowie die besondere Stellung der Araber im Islam auch in seinem weiteren wichtigen Werk Ṭabāʾiʿ al-Istibdād wa Maṣāriʿ al-Istiʿbād (Natur der Diktatur und Schlachtfelder der Versklavung), das erst im Jahre 1900 als eine Reihe von anonymen Artikeln im Verlag al-Muʾayyad von ʿAlī Yūsuf erschien.<sup>133</sup>

Al-Afğānīs Methode war revolutionär, aber al-Kawākibī handelte mehr als ein Reformist und wollte die sozialen Probleme mit Gelassenheit und von der Wurzel her behandeln:

„Und wir finden z. B. unseren verstorbenen Lehrer **Aḥmad Amīn**, während er zwischen al-Kawākibī und Ğamāliddīn al-Afğānī<sup>134</sup> abwägt und sagt: „Die Lösung von al-Afğānī für die

---

<sup>132</sup> - Ḥiğāz ist eine Region im Westen von Saudi Arabien. Vgl. <http://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%AD%D8%AC%D8%A7%D8%B2>, 29.08.2014.

<sup>133</sup> - Van Donzel, E.; Lewis, B. and Pellat, Ch.: The Encyclopaedia of Islam, Volume IV (Iran-Kha), p. 775-776.

<sup>134</sup> - Obwohl, Ğamāl al-Dīn al-Afğānī als ein sunnitische Gelehrter bekannt ist, geht Seyyed Abū l-Hudā, ein Vertrauter des osmanischen Kalifen Abdülhamid II. (reg. 1876-1909) davon aus, daß al-Afğānī kein Sunnit war. Werner Ende schreibt in diesem Sinne:

Dieser Sachverhalt ist leicht aus der Rivalität zwischen Abūl-Hudā und al-Afğānī zu erklären: Abūl-Hudā hatte al-Afğānī 1892 in Briefen aufgefordert, aus dem Londoner Exil nach Istanbul zu kommen und sich der panislamischen Politik des Sultans zur Verfügung zu stellen. (Diese beiden Briefe befinden sich im Nachlaß des persischen Politikers Malkum Ḥān in der Bibliothèque Nationale (Paris), Supplément Persan No. 1995, ff. 35-36, s. Fotos Nr. 216-17 bei Iraj Afshar und Asghar Mahdavi (eds.): Documents inédits concernant Seyyed Jamāl al-Dīn Afghānī (Teheran 1963), vgl. H. Pakdaman: Djamale-ed-Din Assad Abadi dit Afghani (Paris 1969), 169f., und N.R. Keddie (s. vorige Anm.) 370f.) Später hat er wesentlich dazu beigetragen, al-Afğānī in Istanbul politisch zu isolieren. (Keddie, 383, Pakdaman, 176, vgl. A.A. Kudsi-Zadeh: Seyyed Jamāl al-Dīn al-Afghānī. An annotated bibliography (Leiden 1970), Nos. 140, 191, 208, 419 und 430.) Die Anhänger al-Afğānī's behaupten, Abūl-Hudā habe al-Afğānī beim Sultan denunziert – und sie nennen auch die (ihrer angeblichen oder tatsächlichen Meinung nach) falschen Anschuldigungen Abūl-Hudā's: Ğamāl al-Dīn sei weder ein Seyyed noch ein Afghane noch ein Sunnit, sondern ein persischer Schiit niederer Herkunft und von höchst zweifelhafter Religiosität. (Abūl-Hudā an Rašīd Riḍā in einem Brief vom 29. Rağab 1316 H (13.12.1898), s. Zitat bei Rašīd Riḍā: Tarīḫ al-Ustād al-Imām (..), I (Kairo 1931), 90, vgl. dazu al-Manār 12/1909/4-6; Neben den



Probleme war die Lösung eines Revolutionärs. Es kommen von seinem Mund die feurigen Worte, und der Lösungsvorschlag von al-Kawākibī war die Heilung des freundlichen Arztes, der die Krankheit in Ruhe untersucht und die Medizin mit Überlegenheit verschreibt. Al-Afġānī war aufgebracht und al-Kawākibī war freundlich, al-Afġānī beruft sich auf das Schwert und al-Kawākibī ruft zur Bildung auf. (Ahmad Amin: Zu‘amā ‘ul-Iṣlāḥ fil-‘Aṣr al-Ḥadīth, S. 287).“<sup>135</sup>

**Ahmad Amin** (1887-1954) wurde in Kairo geboren, studierte in der Universität Al-Azhar. Er hatte viele Artikel für verschiedene Zeitschriften wie „al-Risālah“, und „al-Ṭaqāfa“ verfasst, die in den Büchern: „Faiḍ al-Ḥaṭīr“ und „Zu‘mā‘ al-Iṣlāḥ“ gesammelt worden sind.

Insgesamt stellt sich die Position von ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī im Bezug auf das Kalifat als positiv dar. Der führende, wenn auch umstrittene ägyptische Theologe und Intellektuelle Hasan al-Hanafī fasst die Überzeugungen von al-Kawākibī in dieser Hinsicht folgendermaßen zusammen:

„Al-Kawākibī rief dann zur Errichtung eines arabischen islamischen Staates in Šām [Syrien] auf, damit das Kalifat wieder zum Leben erweckt bzw. auf diese Weise die Gemeinde belebt werden könnte. Es bestanden ähnliche Bewegungen in der ganzen islamischen Welt, z. B. die Mahdiyyah im Sudan, die Sanusiyyah ( große Sufi-Organisation des 19. Jahrhunderts mit dominierender politischer Bedeutung) in Libyen oder Einzelpersonen wie Abdulqādir al-Ġazā’irī in Marokko [sic. Richtig wäre Algerien, 1808 – 1883], Abdulḥamīd b. Badīs in Algerien (1889 – 1940), ‘Umar Muḥtār in Libyen (1862 – 1932) und al-Šūkānī im Yemen. Sie waren alle auf der Suche nach der Ursache des Niedergangs der [islamischen] Gemeinde und ihrer Schwäche und suchten nach den Voraussetzungen für Reformen und Methoden für eine

---

Veröffentlichungen von H. Pakdaman und N. R. Keddie s. dazu E. Kedourie: Afghani and ‘Abduh (London 1966), vgl. W. Ende: Waren Ġamāladdīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Agnostiker?, in ZDMG, Supplementa I: 17. Deutscher Orientalistentag (..), Vorträge Teil 2(Wiesbaden 1969), 651-59.) Die neuere Forschung hat gezeigt, daß die Behauptungen von Abū l-Hudā’s in wesentlichen Punkten nicht aus der Luft gegriffen sind. Neben den Veröffentlichungen von H. Pakdaman und N. R. Keddie s. dazu E. Kedourie: Afghani and ‘Abduh (London 1966), vgl. W. Ende: Waren Ġamāladdīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Agnostiker?, in ZDMG, Supplementa I: 17. Deutscher Orientalistentag (..), Vorträge Teil 2(Wiesbaden 1969), 651-59.

<sup>135</sup> - Al-Kawākibī, ‘Abd al-Raḥmān: al-A‘māl al-Kamilah, ed. von ‘Amārah, Muḥammad, S. 103.



Wiederaufnahme der zweiten Epoche der islamischen Zivilisation nach fünfhundert Jahren Stillstand.“<sup>136</sup>

**Ḥasan Ḥanafī**, ein ägyptischer Reformdenker und Professor für Philosophie, wurde im Jahre 1935 in Kairo als Sohn einer Familie mit Berber-Abstammung geboren. Ḥanafī erwarb einen Bachelor-Abschluss in Philosophie an der Universität Kairo im Jahr 1956 und ein Doktorat im Fach d'état 1966 an der Sorbonne. Er lehrte Arabisch an „École des langues orientales vivantes“, während er als Student in Paris (1956-1966) war. Nach seiner Rückkehr nach Ägypten lehrte er mittelalterliches christliches Denken und dann islamische Philosophie an der Universität Kairo, wo er weiterhin Mitglied der Abteilung der Philosophie war. Im Sommer 1952 wurde er formell Mitglied der Muslim-Bruderschaft (Iḥwān al-Muslimūn) und nahm als Student der Universität Kairo (1952 bis 1956) mit vollem Engagement an dieser Bewegung teil, bis sie verboten wurde. Seine Studien und Reisen im Ausland erweiterten seinen geistigen Horizont und halfen ihm, seine Überzeugung zu vertiefen, dass der Islam eine führende Rolle in der Weltkultur spielt bzw. ein einzigartiges Programm für die Menschheit bietet. Zum großen intellektuellen Beitrag Ḥanafīs gehört sein Lebenswerk, das er *Al-Turāt waṭ Taḡdīd* (Erbschaft und Erneuerung) nennt. Neben seinen journalistischen Artikeln, die ursprünglich für die allgemeine Öffentlichkeit auf Arabisch geschrieben und später in *Qaḍāyā Mu‘āṣirah* (Contemporary Issues, 2 Bde., Kairo, 1976-1977) gesammelt wurden, hat er *Dirāsāt Islāmīyah* (Islamische Studien, Kairo, 1981), *Dirāsāt Falsafīyah* (Philosophische Studien, Kairo, 1988) und *Al-Dīn wa al-Ṭawra fī Miṣr: 1952-1981* (Religion und Revolution in Ägypten: 1952-1981, in acht Bände, Kairo, 1989) verfasst. Trotz dem echten Interesse Ḥanafīs an den muslimischen Massen hat er nie versucht, Anhänger um sich zu scharen. Seine Ideen und Vorstellungen haben vor allem Wissenschaftler, Studenten und andere Intellektuelle beeindruckt. Die Bedeutung seiner Gedanken liegt im Wesentlichen darin, dass er mit Nachdruck die modernen muslimischen Bedürfnisse durch eigene Aussagen artikuliert. Für ihn sind die Muslime nicht nur Objekte des Studiums oder der Manipulation durch die Anderen, sie sind vielmehr Zielpersonen mit eigenen Rechten. Der Islam, wie er ihn hier in einer neuen Form interpretiert, ist ein gangbarer Weg des Lebens und kann eine führende Rolle in der Welt spielen. Ḥanafī spricht sich gegen die herkömmlichen Orientalisten aus, nach deren Ansicht die islamische Philosophie nicht mehr als eine bloße Fußnote der griechischen Philosophie angesehen werden darf.<sup>137</sup>

Einige Werke von Dr. Hasan Hanafi sind wie folgt:

- *Al-Turāt waṭ Taḡdīd*, in vier Bände.
- *Min al-‘Aqīda ilā al-Ṭaura*.
- *Fī Fikrinā al-Mu‘āṣir*.
- *Fīl-Fikr al-‘Ġarbī al-Mu‘āṣir*.
- *Al-Yamīn waṭ Yasār fīl-Fikr al-Dīnī*.
- *Dirāsāt al-Islāmīyya*.

---

<sup>136</sup> - Ḥanafī, Ḥasan: *Al-Dīn waṭ Ṭawrah fī Miṣr 1952-1981*, **Band 6**, al-‘Uṣūlī-yya al-Islāmī-yya, S. 18.

<sup>137</sup> - Vgl. THE OXFORD ENCYCLOPEDIA OF THE ISLAMIC WORLD, Volume 2, p. 375-377.

- Ḥiwār al-Mašriq wal-Mağrib.
- Mausūʿa al-Ḥaḍāra al-ʿArabīyya al-Islāmīyya.
- Ḥiwār al-Ağyāl.<sup>138</sup>

Im Denken von Rašīd Riḍā (1865-1935) spielen immer wieder auch ganz praktische und auf konkrete Situationen bezogene Überlegungen einer Rolle. Er steht damit in der Tradition seiner Lehrer Ġamal al-Din al-Afghani und Muhammad ʿAbduh. Riḍā vertritt zum Beispiel die Ansicht, dass ein Weg für die Heilung der Muslime von der Krankheit der Cholera die Wiederbelebung des Kalifates ist:

„Und die Heilung von dieser Krankheit und das Medikament gegen die Cholera ist die Wiederbelebung des Amtes der Imāmah (der Führung) mit Hilfe der Wiederherstellung der Herrschaft der Leute des Bindens und des LöSENS, um eine echte islamische Regierung zu bilden, die die beste Regierung sein wird, um die Angelegenheiten der Muslime voranzubringen wie auch die Angelegenheiten der anderen Menschen, die im Sinne von Gerechtigkeit und Gleichberechtigung handeln. Sie bewahrt die Interessen der Menschen. Sie gebietet das Gute und untersagt das Schlechte. Sie ist der Garant der Hilfe für die Behinderten und die Eingeschränkten und für die Versorgung der Armen und Bettler durch die Almosen der Muslime. Darin besteht also auch die Heilung von jeder sozialen Korruption, die in den säkularen, materialistischen Regierungen vorhanden sind, die so viele Menschen zum Bolschewismus bzw. Anarchismus hin treiben.“<sup>139</sup>

Der Dynamismus der islamischen Jurisprudenz verhindert die sozialen Schwierigkeiten weitgehend, die als neue Phänomene erscheinen, denn wenn keine richtige Lösung dafür gefunden wird, ist die Gesellschaft zuweilen mit ernsthaften Problemen konfrontiert:

„Rechtliche Dynamik erweist sich in Riḍās Beschreibung folglich als Grundstein des islamischen Staates in der modernen Welt. Seiner Ansicht nach besteht für die Muslime keine Gefahr, den Glauben an die Vorzüglichkeit ihrer Religion zu verlieren, solange ein solcher Staat dank der geistigen Vitalität der ʿUlamā in der Lage ist, nach Lösungen für Probleme zu suchen, die bislang in der Šarīʿa nicht angesprochen wurden. Dabei soll man nicht über die

---

<sup>138</sup> - Vgl. [http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AD%D8%B3%D9%86\\_%D8%AD%D9%86%D9%81%D9%8A](http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AD%D8%B3%D9%86_%D8%AD%D9%86%D9%81%D9%8A), 29.08.2014.

<sup>139</sup> - Rašīd Riḍā, Muḥammad: Al-Ḥilāfah au al-Imāmah al-Uzmā, S. 69.

Bestimmungen der Šarī'a hinausgehen, jedoch von ihrem eigenen Mechanismus für Erneuerungen uneingeschränkter Gebrauch machen. Aus diesem Grund, obwohl er die Ummah oder Gemeinde als Ort der nationalen Souveränität bezeichnet, nutzt Riḍā diese demokratische Fiktion, um die Position ihrer Vertreter zu stärken, nämlich der ahl al-ḥall wal-ʿaql „die Leute des Lösen und des Bindens“. Bekanntlich schließt dieser Begriff die 'Ulama' ein und im vorliegenden Zusammenhang die juristischen Berater bzw. Juristen, die laut Riḍā neben umfassenden Kenntnissen in den traditionellen Quellen der Šarī'a einen lebendigen, kritischen Verstand als Voraussetzung für ein unabhängiges Urteilsvermögen besitzen sollten.“<sup>140</sup>

Bei der Eröffnung der Debatte über den islamischen Staat anstatt des Kalifats durch Rašīd Riḍā gibt dieser keine Definition vom islamischen Staat, impliziert aber, dass dieser gleichbedeutend mit dem Kalifat ist.

„Nun wechselt Rašīd Riḍā von der Frage des Kalifats zu der des islamischen Staates - ein subtiler und fast unmerklicher Übergang. So paradox es auch klingen mag, ist der Begriff, den er für den islamischen Staat (*al-Daulah, or al-Ḥukūmah al-Islāmīyah*) gebraucht - zumindest im modernen Sinne - eine neue Ergänzung zur islamischen Fachbezeichnung; dies ist vor allem den Osmanen zu verdanken. Im klassischen Islam war Staat oder Regierung bekannt, wenn auch nicht als Kalifat oder Imāmah, sondern unter Begriffen wie *imārah* (Emirat/Fürstentum) oder *Wilāyah* (Vormundschaft oder Gouverneur). Riḍā gibt keine Definition vom islamischen Staat, und die ganze Zeit impliziert er, dass dieser gleichbedeutend mit dem Kalifat ist. Manchmal benutzt er Wortverbindungen wie „Das islamische Kalifat“ (*al-Ḥilāfah al-Islāmīyah*) oder die „Regierung des Kalifats“ (*Ḥukūmah al-Ḥilāfah*), die eher tautologisch sind. Daher rühren die vielen Zweideutigkeiten in seinem Plan, der nominell im Namen der Neuorganisation des Kalifats dargeboten wird, aber in Wirklichkeit eine neue Einheit vorschlägt, da einige seiner Funktionen und Institutionen (z. B. Gesetzgebung und Propaganda) ohne Präzedenz sind. Ein weiterer Beweis für seine pragmatische Einstellung besteht darin, dass sein Plan für diese Reorganisation zwei entscheidende Fragen direkt attackiert: das Prinzip der Volkssouveränität und die Möglichkeit der von Menschenhand gemachten Gesetzen. Schemen für den islamischen Staat, die diesen beiden Fragen keine Rechnung tragen, sind lediglich leere Redenswendungen für utopische

---

<sup>140</sup> - Enayat, Hamid: Modern Islamic Political Thought, S. 80.

Ziele. Den Muslimen wurden viele solche Systeme angeboten, sogar nach Rašīd Riḍās Entwurf. Er und sein Meister ‘Abduh verdienen jedoch große Anerkennung dafür, dass sie zumindest die Debatte darüber eröffnet haben.“<sup>141</sup>

Man kann natürlich die Frage stellen, ob z. Z. ein Kalif für die gesamte muslimische Weltbevölkerung und für alle Nationen mit einer muslimischen Mehrheit vorstellbar ist? Rašīd Riḍā gesteht, dass die Araber sich nicht auf einen Kalifen für alle arabischen Völker einigen können: „Wenn also ein einziger Kalif für alle Araber schon nicht möglich und vorstellbar wäre, wie kann es dann denkbar sein, ein Rezept in Form einer Kalifatsregierung für die ganze Ummah der Muslime, die aus verschiedenen Nationen, Ethnien und Ländern besteht, auszustellen? Die größte Katastrophe für die Araber ist die Spaltung und der Hang zur Führung.“<sup>142</sup>

Auf welcher Grundlage darf der Konsens der Bewohner von Medina als ein religiöses Kriterium betrachtet werden? Weil die erste sogenannte Šūrā / Beratung in Saqīfah in Medina stattfand? Was sollte passieren, wenn Medina leer von Kompetenzen wäre oder irgendwo anders ein höheres Maß an Kompetenzen vorhanden wäre? Hätten die Gelehrten unter den Muslimen dann das Recht, über dieses wichtige Thema zu entscheiden oder wäre der Geburts- oder Wohnort vielleicht entscheidend? Die Übertreibung der Gelehrten in ihren Meinungen über die Macht der Kalifen hat dieses Amt bei vielen Muslimen zu einer göttlichen Hoheit emporgehoben.

Um ein Kalifat aufzubauen, müssen die Muslime eine Politik ausarbeiten und die entsprechenden Grundlagen als die Voraussetzungen für ein solches Kalifat entwickeln:

„Die erste Aufgabe der Partei, die sich mit dieser großen Reform beschäftigen möchte, ist es, dass sie ein grundlegendes System zur Errichtung der Regierung des Kalifats schafft. Sie muss dabei alle Aspekte und die jeweilige zeitliche Situation beachten, um die Religion und die Politik des islamischen Staates oder der islamischen Staaten zu bewahren und bessere Voraussetzungen für die Gemeinde zu schaffen. Und unser Programm, um so ein System umsetzen zu können, ist es, Dynamik zu entwickeln und ein Buch über die religiösen Prinzipien des islamischen Gesetzes zu verfassen - als ein Gegenbeweis für diejenigen, die

---

<sup>141</sup> - Ebenda, S. 76-77.

<sup>142</sup> - Rašīd Riḍā, Muḥammad: Al-Ḥilāfah au al-Imāmah al-Uẓmā, S. 71.

davon ausgehen, dass die Šarī'a (das islamische kanonische Gesetz) keine Kompetenz zur Kultivierung und Urbanisierung in der heutigen Zeit hat.“<sup>143</sup>

Rašīd Riḍā verändert das Konzept der islamischen Regierung von seiner rein geistlichen zu einer modernen Form, um ihm im Gegensatz zu seiner früheren lediglich geistlichen Natur einen politischen Charakter zu verleihen:

„Muḥammad Rašīd Riḍā war sicher einer der wichtigen muslimischen Denker seiner Zeit, der seine Ansichten über den islamischen Staat als Teil seiner Beobachtungen angesichts der Auflösung des Kalifats klar und couragiert formuliert. Aber im Gegensatz zu ‘Abd al-Rāziq – mit dem er einige seiner Schlussfolgerungen teilte – tat er das nicht in einer Weise, die den traditionalistischen Widerstand noch verschärfen würde. Seine These bietet einen lehrreichen Ausgangspunkt, um den Grad der Veränderung des modernen Konzepts des islamischen Staates von seinem früheren geistlichen Charakter zu seiner heutigen, vollständig politischen Natur zu messen.“<sup>144</sup>

Die Notwendigkeit der Wiederbelebung des Kalifats und die Bemühungen der islamischen Strömungen zum Aufbau der islamischen Regierung betreffend sieht Riḍā eine Verbindung zwischen dem Kalifat, der arabischen Sprache und der Geschichte der Araber:

„Wahrlich, die Wiederbelebung des eigentlichen Amtes des Kalifats ist abhängig von der Regeneration der Religion und der Šarī'a. Diese kommt zustande durch unabhängige Wissenschaft wie im absoluten Iğtihād und durch die Stärkung der arabischen Sprache, um das Buch (Koran) und die sunnah (die Tradition des Propheten) zu verstehen. Denn die Verbindung des Kalifats mit der arabischen Sprache und der Geschichte der Araber und deren Länder ergeben sich, weil sie der Ort der Herabsendung der Offenbarung, der Erscheinung des wahren Islam, bzw. der Gebetsrichtung und Gefühle für die Religion sind.“<sup>145</sup>

Alī ‘Abd al-Rāziq (1888-1966) stellt einige grundsätzliche Fragen über das Kalifat wie die Notwendigkeit der Herrschaft nach der Zeit des Propheten und das Schweigen des Propheten

---

<sup>143</sup> - Ebenda, S. 78.

<sup>144</sup> - Enayat, Hamid: Modern Islamic Political Thought, S. 69.

<sup>145</sup> - Rašīd Riḍā, Muḥammad: Al-Ḥilāfah au al-Imāmah al-Uzmā, S. 70.

Muḥammad über die Stellvertretung nach seinem Hinscheiden, die auch nach Jahrhunderten noch nicht beantwortet wurden:

„Der Prophet ist gestorben, ohne jemanden als seinen Nachfolger zu ernennen oder auf einen hinzuweisen, der seine Stellung in der Umma (Gemeinde) übernehmen soll. Er hat darüber hinaus zeit seines Lebens nicht auf einen so bezeichneten islamischen oder arabischen Staat hingewiesen... Warum sollte er, wenn die Staatsgründung zu seinen Aufgaben gezählt hätte, dann die Frage des Staates für die Muslime verworren lassen, sodass sie nach ihm schnell in Verlegenheit geraten sind und sich gegenseitig bekämpft haben? Wieso ist er nicht darauf eingegangen, wer nach ihm den Staat übernehmen soll, obwohl dies das erste ist, womit sich die Gründer eines Staates früher und heute auseinandergesetzt haben? Wie kann er dabei die Muslime ohne Führer lassen und sie dieser düsteren Verlegenheit aussetzen, die sie erfasste und in deren Dunkel sie sich beinahe töteten, obwohl die Leiche des Propheten vor ihnen noch nicht einmal eingehüllt und beerdigt war?“<sup>146</sup>

Nach der Auffassung Alī ‘Abd al-Rāziq sind die Muslime verpflichtet, sich unter den entsprechenden Umständen um die Einsetzung eines Kalifen zu bemühen und eine geeignete Person als ihren Kalifen auszusuchen:

„Das Einsetzen des Kalifen ist für die muslimischen Gelehrten eine religiös vorgeschriebene Pflicht. Wenn die Muslime sie nicht erfüllen, gelten sie alle als Sünder. Sie sind sich allerdings nicht darüber einig, ob diese Verpflichtung vernunftgemäß oder islamisch-rechtlich zu begründen ist. Auf diese Meinungsverschiedenheiten kann hier nicht eingegangen werden. Sie sind sich jedoch darin einig, dass das Einsetzen des Kalifen auf jeden Fall eine Pflicht ist.“<sup>147</sup>

In diesem Kontext sei auf Folgendes schon jetzt hingewiesen: Genau diese Position dem Imām gegenüber hat auch die Schia. Die Vertreter der Schia meinen auch, dass die Muslime ihrem Imām gegenüber gehorsam sein sollten. Der Unterschied zwischen dieser Position und der der sunnitischen gelehrten liegt jedoch vor allem darin, dass bei den Sunniten bzw. Schiiten unterschiedliche Auffassungen von dem bestehen, was einen Imām bezeichnet.

---

<sup>146</sup> - Ebert, Hans-Georg / Hefny, Assem: Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft, Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alī ‘Abd al-Rāziq, S. 101.

<sup>147</sup> - Ebenda, Vorwort, S. 41.

‘Alī ‘Abd al-Rāziq führt dann weiter aus: „Es (das Kalifat) ist der Pfad der islamischen Religion, die Muḥammad den Menschen im Verlauf einer Zeitepoche erklärt hatte. Dieser Pfad wird vom edlen Koran, Muḥammads Überlieferung (Sunna) und dem Konsens der Muslime bestimmt.“<sup>148</sup>

Obwohl Alī ‘Abd al-Rāziq sich wissenschaftlich dem Thema Kalifat nähern wollte, hinderten ihn der Dogmatismus indes, die Argumente der schiitischen Gelehrten zur Diskussion zu bringen:

„Man sollte wissen, dass sich die Schiiten darüber einig sind, dass der Gesandte Gottes ‘Alī als seinen Nachfolger für die Muslime ernannt habe. Wir wollen uns bei der Diskussion um diese Meinung nicht aufhalten, da sie arm an wissenschaftlicher Begründung ist, sodass man sie nicht zu berücksichtigen braucht.“<sup>149</sup>

Die Schia stellt diese Grundfrage, wie der Prophet die Religion vervollkommnet hat und die Gnade Gottes vollendet hat (gemäß der Sure 5 ,Vers 3<sup>150</sup>, der ca. 70 Tage vor dem Hinscheiden des Propheten herab gesandt worden war), während nach der Meinung von ‘Alī ‘Abd al-Rāziq der Prophet Muhammad über das wichtigste Thema der Muslime, d. h. die Aufgabe der Muslime nach seinem Tode und über deren Regierung nicht gesprochen hatte und die Muslime in Verlegenheit gelassen hatte.

Nach der Meinung ‘Abd al-Rāziqs gibt es keinen Beweis im Koran für die Notwendigkeit des Einsetzens des Imāms durch die Menschen. In diesem Zusammenhang hat er wahrscheinlich unbewusst die schiitische Auffassung über die Imāmah (Führung) der Menschen bestätigt, jedoch mit dem großen Unterschied, dass seiner Meinung nach der Koran bzw. Gott jedes Gespräch über die Führung der Menschen nach dem Tode des Propheten Muḥammad unterlassen hat! Die Schia hingegen ist der Auffassung, dass Gott immer zugegen war, um in der richtigen Zeit einen Kalifen bzw. einen Imām für die Menschen einzusetzen bzw. ER hat für die Menschen in diesem Bereich gar keine Zulassung ausgestellt:

---

<sup>148</sup> - Ebenda, S. 35.

<sup>149</sup> - Ebenda, S. 102.

<sup>150</sup> - „... Heute habe Ich (Gott) euch eure Religion vervollkommnet und Meine Gunst an euch vollendet, und Ich bin mit diesem Islam als Religion für euch zufrieden.“



„In den Schriften der Gelehrten, die behaupten, dass das Einsetzen des Imāms eine Pflicht sei, ist mir kein Versuch bekannt, diese These mit einem Vers von Gottes edlem Buch zu beweisen. Ich schwöre bei meinem Leben, gäbe es im Buch einen einzigen Beweis, würden die Gelehrten diesen betonen und ohne Zögern in höchsten Tönen loben. Gäbe es im edlen Buch etwas, was halbwegs als Beweis betrachtet werden könnte, dass das Imāmah eine Pflicht sei, gäbe es sicherlich unter den vielen formalen Anhängern des Kalifats denjenigen, der versuchen würde, daraus einen vollständigen Beweis zu machen. Sowohl die sachlichen als auch die unsachlichen Gelehrten waren unfähig, im Buch Gottes ein Argument für ihre Ansicht zu finden. Demzufolge gaben sie auf und gingen zum einen zur Konsensbehauptung, zum anderen zu logischen Schlussfolgerungen und Verstandesgeboten über, wie es vorher schon erwähnt wurde.“<sup>151</sup>

‘Abd al-Rāziq geht außerdem davon aus, dass außer dem Koran auch keine Überlieferung vom Propheten Muḥammad über Imāmah (die Führung der Menschheit) und seine Stellvertretung vorhanden ist.

„Nicht nur der Koran hat dieses Kalifat vernachlässigt und ist darauf nicht eingegangen, sondern auch die Sunna. Ein Beweis dafür ist, dass die Gelehrten keinen ḥadīṭ als Beweis dafür anführen konnten. Hätten sie einen gefunden, hätten sie es bei der Beweisführung dem Konsens vorangestellt. Dann hätte der Verfasser der al-Mawāqif (Es gibt mehrere Bücher mit diesem Titel. Gemeint ist vielleicht der bekannte algerische Freiheitskämpfer und Gelehrte ‘Abd al-Qadir al-Gaza‘irī) nicht gesagt, dass für diesen Konsens kein Beleg überliefert worden sei.“<sup>152</sup>

Dann kommt ‘Alī ‘Abd al-Rāziq zu seiner endgültigen Feststellung, die ihm dann auch die energische Kritik vieler ägyptischer und anderer muslimischer Rechtsgelehrter eingebracht hat. Modern gesprochen könnte man von einem ‚inventing of tradition‘ sprechen: Das Kalifat ist eine reine Erfindung der Muslime und hat mit dem Islam nichts zu tun:

„In Wahrheit hat die islamische Religion mit jener Art des Kalifats, die die Muslime üblicherweise kennen, nichts zu tun. Sie hat auch nichts mit dem zu tun, was die Muslime

---

<sup>151</sup> - Ebert, Hans-Georg / Hefny, Assem: Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft, Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alī ‘Abd al-Rāziq, S. 42.

<sup>152</sup> - Ebenda, S. 44.



dem Kalifat in Bezug auf Wünsche und Ehrfurcht, Ehre und Macht zugeschrieben haben. Das Kalifat hat auch nichts mit den religiösen Angelegenheiten zu tun. Gleiches gilt für das Gerichtswesen, für Regierungsposten oder Stellen im Staatsdienst. Das alles sind reine politische Angelegenheiten, mit denen die Religion nichts zu tun hat; denn sie hat sie weder gekannt noch abgelehnt, weder vorgeschrieben noch verboten. Die Religion hat sie uns überlassen, damit wir uns dabei auf die Gebote der Vernunft, die Erfahrungen anderer Nationen und die Regeln der Politik stützen können.“<sup>153</sup>

### **Eine Darstellung über Imāmāh**

Imāmāh ist der wichtigste Grundsatz des schiitischen Glaubens. Die Singularform des Wortes *Imām* und seine Pluralform *A'imma* sind insgesamt 12 Mal im Koran erwähnt worden: sieben Mal in Singularform und fünf Mal als Plural<sup>154</sup>. Imām bedeutet: Führer, Oberhaupt und Anführer. Nach der Sicht des Korans ist der Imām derjenige, der durch Gott beauftragt worden ist, die Menschen auf dem Weg zu Gott zu führen und sie rechtzuleiten:

«و جعلناهم ائمة يهدون بامرنا و اوحينا اليهم فعل الخيرات...»

„Und wir machten sie zu Anführern, die nach Unserem Befehl leiteten. Und Wir gaben ihnen ein, gute Werke zu tun...“<sup>155</sup>

Nach der Meinung der Schia werden die Imāme von Gott ausgesucht und besitzen alle Tugenden und die Würde des Propheten Muḥammad, ausgenommen die Tatsache, dass Muḥammad der letzte Prophet ist. Die Schia ist der Ansicht, dass alle ihre 14 unfehlbaren Vorbilder<sup>156</sup> wie ein einziges Licht sind: „kulluhum nūrun wāḥid“ (alle sind ein einziges Licht), aber nach dem Propheten Muḥammad kein weiterer Prophet kommt. Nach der

---

<sup>153</sup> - Ebenda, S 114-115.

<sup>154</sup> - Diese Versen sind wie folgt: Sure Baqara (2), Vers 124; Sure Tauba (9) Vers 12; Sure Hūd (11), Vers 17; Sure Ḥiğr (15), Vers 79; Sure Asrā' (17), Vers 71; Sure Anbiyā' (21), Vers 73; Sure Furqān (25), Vers 74; Sure Qaṣaṣ (28), Vers 5; Sure Qaṣaṣ (28), Vers 41; Sure Sağda (32), Vers 24; Sure Yāsīn (36), Vers 12; Sure Aḥqāf (46), Vers 12, zitiert von: <http://www.tebyan.net/newindex.aspx?pid=126454>.

<sup>155</sup> - Sure Anbiyā' (21), Vers 73.

<sup>156</sup> - Der Prophet Muḥammad, seine heilige Tochter Faṭīma al-Zahrā und 12 Imāme.

Auffassung der Schia sind die Propheten und Imāme unfehlbar und ihre Worte und Taten sollen als Maßstab und Kriterium für die Menschen betrachtet werden.

Nach der Auffassung der Schiiten sind die 12 Imāme, die nacheinander in Erscheinung treten, die Stellvertreter des Propheten Muḥammad für die Durchführung und Bewahrung der Religion bzw. diejenigen, die das Buch Gottes (Koran) und die vielfältigen Bedeutungen von dessen Versen –tafāsīr- kennen, weil sie durch Gott erzogen worden sind. Sie sind moralisch und wissenschaftlich die besten Menschen, nicht nur in ihrer Zeit, sondern zu allen Zeiten.

Bei den Sunniten ist Imāmah nicht mehr als Herrschaft über der Muslime in den religiösen und weltlichen Angelegenheiten in Stellvertretung des Propheten Muḥammad:

«الامامه رئاسه عامه فى امور الدين و الدنيا، خلافة عن النبى».

Das heißt: „Imāmah ist die verallgemeinerte Herrschaft in den religiösen und irdischen Angelegenheiten in Stellvertretung des Propheten“.<sup>157</sup> Die Sunniten betrachten weder den Propheten des Islam noch die anderen Propheten und Menschen als unfehlbar.

Der große Unterschied zwischen Schiiten und Sunniten im Sinne des Imāmah bzw. Gottes Kalifat auf der Erde besteht darin, dass nach der Auffassung der Schiiten die Imāme bzw. Gottes Kalifen lediglich durch Gott ausgewählt werden, nach der Meinung der Sunniten jedoch durch die Menschen.

Āyatullāh Ġaʿfar Sobḥānī definiert Imāmah so: „Imāmah nach dem Propheten ist die Verwaltung der Aufgaben des Prophetentums. Ein Imām übernimmt alle Aufgaben des Propheten, - genauer gesagt: er führt das Amt der Imāmah, ein Amt, das der Prophet Muḥammad neben seinem Prophetentum besaß. Mit dem Tode des Propheten läuft dessen Mission bzw. sein Prophetentum und seine Botschaft ab, aber sein Amt als Imām der Gemeinde wird in Gestalt der weiteren Imāme fortgesetzt. Der einzige Unterschied zwischen einem Propheten und einem Imām besteht darin, dass der Prophet als Gründer der Religion und Inspirationspartner Gottes betrachtet wird. Er ist Inhaber (Empfänger) des Buches (der Heiligen Schrift), während diese Eigenschaften dem Imām fehlen.“<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> - Taftāzānā, Saʿd al-Dīn; Šarḥ al-Maqāṣid: B. 2. S. 272.

<sup>158</sup> - Sobḥānī, Ġaʿfar: Pīšwāʾī az Nazar-e Eslām, S. 26.

Seyyed Abul A'la Maudūdī (1903- 1979) war davon überzeugt, dass alle islamischen Vorschriften dann realisiert werden könnten, wenn ein islamischer Staat zu Stande gekommen ist. So ein Staat kann mit der Schaffung von allgemeiner Gerechtigkeit und geeigneten Reformprogrammen bzw. mit einer vorbildlichen Gesellschaftsordnung, die allen seinen Bürgern ein Gefühl der Sicherheit vermittelt, den Bedürfnissen jedes Einzelnen sowie der ganzen Bevölkerung Rechnung tragen. Hierbei stellt das gute und gottgefällige Verhalten seiner Politiker aus der Sicht von Maudūdī eine grundlegende Voraussetzung dar, genauso wie die inneren Strategien und das politische System als solches den Regeln und Grundsätzen einer nach der wahren islamischen Rechtsordnung aufgebauten Regierungsform Genüge tragen muss. Auch die Außenpolitik eines solchen idealen islamischen Staates unterliegt diesen Gesetzen: Kriege dürfen, soweit sie nicht durch diplomatisches Geschick noch irgendwie abgewendet werden können, nur in ehrenhafter Form, d. h. im Falle eines Angriffs zur Verteidigung des Landes, seiner Menschen und der Beibehaltung seiner islamischen Rechtsordnung geführt werden. Ebenso ehrenhaft und respektvoll muss natürlich auch jeder Friedens-, Wirtschafts- sowie andere Vertrag mit anderen Staaten abgeschlossen werden. Die Beziehungen zu anderen Ländern müssen stets nach den Prinzipien der Gleichberechtigung und der Respektierung der internationalen Gesetze geführt werden; dazu gehört u. a. die Ablehnung jeder Form einer Besatzung von fremden Territorien.

Durch eine gerechte Verteilung der Ressourcen bei der Versorgung der Bevölkerung kann man allgemeinen Wohlstand erreichen und eine zuverlässige Absicherung des allgemeinen Lebensstandards. Ein solcher Staat, der durch die Erlösung seiner eigenen Bewohner von allen irdischen Nöten nachweisen kann, dass die Religion, auf deren Fundament er gegründet worden ist, eine wahre Religion ist, kann allen Menschen sowohl die Glückseligkeit des irdischen Lebens wie auch die Rettung im Jenseits schenken.

Das wichtigste Thema für ein muslimisches Land wäre aus der Sicht von Maudūdī dabei, einen Staat zu bilden: Die islamische Bewegung für die Gründung eines solchen Staates sollte sich an die Menschheit in ihrer Gesamtheit richten und entsprechend den Prioritäten in der ursprünglichen Botschaft verfahren, und dabei die muslimischen Menschen in diesen Prozess einbeziehen und ihr religiöses Wiedererwachen anstreben, für das die gleiche Reihe von Prioritäten gilt.

Maudūdī betont die Bedeutung des Zusammenhalts für ein starkes islamisches System, das in der Lage ist, alle muslimischen Menschen, wo immer sie auch leben, zu vereinen:

„Die muslimischen Nationen können wieder eine Kraft in der Welt und Führer der Menschheit werden, wenn diejenigen, die sie heute regieren, jetzt zur Besinnung kommen, wenn in einem echten demokratischen System die Menschen ihre eigenen Herrscher wählen können, und wenn wirklich islamische Systeme in der Regierung, wirtschaftlichen Organisation und Bildung geschaffen werden. Die Muslime beherrschen einen großen Teil der Welt, der sich von Indonesien bis Marokko erstreckt und sind ausgestattet mit einem gewaltigen Potential an Menschen und enormen Ressourcen. Wenn dieser ganze Block sich unter dem Banner des Islam vereint und ernsthaft die islamische Lebensweise annimmt und ihr rigoros folgt, wird keine Macht in der Lage sein, ihm entgegen zu treten und seinen Marsch auf dem Wege zum Fortschritt aufzuhalten.“<sup>159</sup>

**Seyyed Abul A'la Maudūdī** (1903- 1979) wurde am 25. Sep. 1903 in *Orang Ābād* in Indien geboren. Bis 1915 hatte er die Grundschule absolviert. Seit 1917 war er in Behupāl ansässig und beschäftigte sich im Bereich des Journalismus. Er fing bereits 1918, also im Alter von 15 Jahren, mit der Arbeit als Korrespondent an. Im Jahre 1919 war er aktiv in einer Bewegung namens Kalifatbewegung in Indien. Es war die Bewegung der Muslime des Subkontinents Indien zur Unterstützung des Osmanischen Kalifats (Zur Kalifatsbewegung s. dazu Reetz, Dietrich: Islamische Bewegungen im kolonialen Inden: Konzepte und Quellen, in: Dietrich Reetz/Heike Liebau, (Hersg.: Globale Prozesse und Akteure des Wandels. Quellen und Methoden ihrer Untersuchung – ein Werkstattgespräch. (Arbeitshefte 14) Berlin 1997, S. 5 – 17).

Seit 1919 engagierte sich *Maudūdī* in den Wohlfahrtsverbänden der Muslime und gleichzeitig verfasste er Artikel über den Aufbau des Landes und das Wohlergehen der Menschen bzw. die Freiheit der islamischen Welt. Seit 1921 nahm er wieder ein Studium der arabischen Sprache und Literatur, der Exegese des Korans, der Überlieferungslehre, der englischen Sprache, der Philosophie und andere Fächer der theologischen Hochschule auf. Während seines Aufenthalts in Behupāl von 1922-1923 war er zugleich tätig in der Forschung von verschiedenen o.g. Bereichen.

*Maudūdī* war ein Aufrufer mit einem umfangreichen und internationalen Charisma unter den Muslimen. Dabei war es nicht sein Plan, das Reformprogramm in einem Land durchzuführen. Vielmehr waren seine Gesprächspartner alle Menschen und er dachte an den Wohlstand der ganzen Menschheit. *Maudūdī* vertrat die Ansicht, dass der Islam, im Vergleich mit allen anderen vorhandenen Systemen, ein vollkommenes Paket und Programm ist, das alle Winkel und Aspekte des menschlichen Lebens betrachtet. Seine Ideen und sein Engagement haben ihn überall auf der Welt zu einer anerkannten Persönlichkeit in der internationalen muslimischen Gemeinschaft gemacht.

---

<sup>159</sup> - Maudūdī, Seyyed Abul A'la: Islam Today (Original Title in Urdu: Islam Asr-e Hazir Men), 2<sup>nd</sup> Edition, P. 43.

Er wird in der gesamten Islamischen Welt heute als einer der bedeutendsten Denker der Neuzeit betrachtet. Im Jahre 1932 gründete er die Zeitschrift „Tardschumānu-l-Qur’ān“, die noch heute besteht. Sie und die über 80 Bücher und Schriften aus seiner Feder bilden die Grundlage für ein eindrucksvolles, allumfassendes islamisches System, das sich nicht nur auf die religiösen und ethischen, sondern auch auf die politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Aspekte der menschlichen Gesellschaft bezieht und auf dem sich nach Meinung der orthodoxen Muslime auch heute ein islamischer Staat durchaus aufbauen läßt.

Seit der Gründung Pakistans im Jahre 1947 führte Maudūdī einen unermüdlichen Kampf um die Verwirklichung dieses islamischen Staates, in dessen Verlauf er nicht nur jahrelang in Gefängnissen festgehalten, sondern sogar zum Tode verurteilt wurde. Unter dem Sturm der Entrüstung in der gesamten Islamischen Welt mußte dieses Urteil schließlich revidiert werden.<sup>160</sup>

Um seine Idee in die Praxis umzusetzen, gründete der eher klassizistische islamische Gelehrte und Wissenschaftler Maudūdī im Jahr 1941 die Jamā’at-e Islami (Islamische Gemeinschaft), als deren Präsident er bis 1972 fungierte. Stets forderte er die Souveränität Gottes auf der Erde (ḥākimiyyat-i ilāhī). Nach 1947 versuchte er, diese Idee in der Verfassung von Pakistan zu realisieren. Demzufolge nahm er die Idee eines Nationalstaates an, die er früher abgelehnt hatte. Seine Jama’at hat in den kommenden Jahren viel Einfluss gewonnen, besonders unter jungen Intellektuellen und der mittleren Klasse.

Maudūdī war der Erste, der auf eine islamische Verfassung hinarbeitete und dessen Bemühungen teilweise in die Ziele der Resolution von 1949 eingearbeitet wurden, die wiederum in die Verfassung der Islamischen Republik Pakistan aufgenommen wurden, wonach Pakistan als ein islamischer Staat deklariert wurde. Seine Interpretation des Islam, die er in seinem Buch „*Islamic Law and Constitution*“ (1955) ausgearbeitet hatte, diente in mehreren Fällen als Grundlage seiner Zusammenarbeit und der seiner Partei mit der Regierung, - so auch während Regierungszeiten von Zia ul-Haq, obwohl Maudūdī selbst in jener Ära mehrmals von der pakistanischen Regierung wegen Untreue gegen das Land inhaftiert wurde.

Er meinte, dass falsche Interpretationen der Grundprinzipien des Qur’ān die Menschen in die Irre geführt hatten, was den Verlust der religiösen und kulturellen Identität der Muslime zur Folge hatte und u. a. den fehlgeleiteten Mystikern (Sufis) zuzuschreiben war. Nach seiner Auffassung ist es wichtig, die Jāhiliyya (Zeit der Unwissenheit) umgehend hinter sich zu lassen und zur gerechten Gesellschaft zurückzukehren.

Die Rekonstruktion einer idealisierten reinen islamischen Gesellschaft würde die erneute Einrichtung der ursprünglichen muslimischen Gemeinschaft (Umma) gewährleisten. Dies benötigen die Muslime nach der Sunna des Propheten, um auf der Basis eines Staates mit transnationalem Blick auf das goldene Zeitalter des Propheten und der ersten Generationen des Islam zu leben.

---

<sup>160</sup> - Maudūdī, Seyyed Abul A’lā: Weltanschauung und Leben im Islam, Vorwort der Herder Bücherei); über al-Maudūdī s. ferner: Adams, Charles J.: The Ideology of Mawlana Maudūdī, in: Smith, D.E. (Ed.): South Asian Politics and Religion. Princeton 1966, S. 371 – 379; ders.: Maudūdī and the Islamic State, in: Esposito, J. I. (Ed.): Voices of Resurgent Islam, S. 99 – 133; Ahmad, Seyyed Riaz: Mawlana Maudūdī and the Islamic State.

Dies bedeutete eine Neuerfindung der Tradition. Mit diesem Argument entwarf Maudūdī ein neues, normatives und informatives Bewusstsein der Vergangenheit. Ein Versäumnis von historischen Aufzeichnungen erlaubte ihm, sich selbst als einen Exponenten der imaginären, auf Vorstellungen beruhenden islamischen Jamāʿat / Gemeinschaft, bzw. als deren Avantgardisten zu betrachten, der sich selbst ermächtigt, eine Taǧdīd / Erneuerung zu etablieren.

Maudūdī wurde Mitglied mehrerer Gesellschaften und Gründungsmitglied des Rabiʿa tul-ʿĀlam al-Islāmī (Liga der islamischen Welt) im Jahr 1961. Durch seine Werke erlangte er eine große Berühmtheit in der gesamten islamischen Welt. Er starb am 22. September 1979 in einem Krankenhaus in New York.<sup>161</sup>

Maudūdī erklärt mit großem Nachdruck, dass die Schariʿa als der einzige Weg des Lebens angesehen werden muss, damit die Menschen ihre Bedürfnisse befriedigen können: „Die Schariʿa enthält das Gesetz Gottes, oder vielmehr, sie ist das Gesetz Gottes. Sie zeigt dem Menschen die Richtlinien für die Verhaltensweise im Leben auf, die seinen Interessen am besten entgegenkommt. Es ist ihre Aufgabe, den Menschen auf den rechten Weg zu geleiten und ihm die Mittel in die Hand zu geben, mit denen er seine Bedürfnisse am erfolgreichsten und zuträglichsten befriedigen kann. Das Gesetz Gottes ist einzig und allein zu unserem Besten da. Es enthält nichts, was dazu angetan wäre, unsere Fähigkeiten zu vergeuden, unsere natürlichen Bedürfnisse zu unterdrücken oder unsere normalen Wünsche und Gefühle auszulöschen oder abzutöten.“<sup>162</sup>

Wenn für das Kalifat kein Beweis im Koran und den Überlieferungen des Propheten zu finden ist, kann man dieses Amt nur als eine notwendige Instanz für die Gesellschaft betrachten. Es wird als Mittel benutzt, um die Muslime zum Gehorsam gegenüber ihrer Herrschaft zu verpflichten; das wird insbesondere dann klar, wenn der Kalif die Menschen unterdrückt und - anstatt im Dienst der Gemeinde zu stehen, die Gemeinde für seine Zwecke ausnutzt und in seinen Dienst stellt. Darin besteht absolut keine religiöse Aufgabe für die Muslime.

„Der auch heute noch von zahlreichen radikalen muslimischen Denkern als zentraler Bezugspunkt angesehene Seyyed Quṭb (1906-1966) erachtete die Verwendung der Beratung als gerechten Machteinsatz als notwendig. Seine im Folgenden skizzierten Überlegungen gehen teilweise auf die Interpretationen von Nasr Hamid Abu Zaid (1943 – 2012), einen der originellsten zeitgenössischen muslimischen Denker, zurück.

---

<sup>161</sup> - Vgl. Encyclopedia of Islam and the Muslim World, Volume 2 M-Z, p. 444.

<sup>162</sup> - Maudūdī, Seyyed Abul Aʿlā: Weltanschauung und Leben im Islam, S. 149.

In einem ersten Teil seiner Überlegungen geht Quṭb auf die vom Islam geforderte gerechte Verteilung des Besitzes ein. Was die gerechte Machtausübung anbelangt, so soll diese durch die Anwendung des Schura-Prinzips (Reformer der arabischen Welt berufen sich zur Absicherung ihrer Forderungen nach Parlamentarismus auf die Koransure: „... und ratschlage mit ihnen über die Angelegenheiten“ 3:159) in moderner Form verwirklicht werden, also durch die Demokratie, in der das Volk die Quelle der Gewalten ist. Wörtlich sagt Quṭb: „Dem Herrscher im Islam wird die Macht aus einer einzigen Quelle übertragen, dem Willen der Beherrschten. Die freiwillige Huldigung ist der einzige Weg, um an die Macht zu gelangen. Dieses Prinzip gestaltet die historische Wirklichkeit.“ Die freiwillige Huldigung (Der seit Kalif Abūbakr (632-634) übliche Akt der Huldigung und Gehorsamserklärung seitens der im Volk führenden Persönlichkeiten gegenüber dem neuen Kalifen. Dies geschah mittels eines symbolischen Handschlags durch leichte Berührung der offenen Handfläche des Kalifen mit einem Finger) wird in freien Wahlen realisiert. Die wahre Freiheit kann nur dann verwirklicht werden, wenn die ökonomische Ausbeutung und die daraus folgende soziale Unterdrückung abgeschafft werden. „Der Islam schreibt vor, die Hindernisse zu beseitigen, die die Wahlen manipulieren und somit bewirken, dass die Wahlergebnisse nicht die Ansichten der Umma (die Gemeinde) repräsentieren. Der Wähler darf nicht unter der Kontrolle des Landbesitzers, des Arbeitgebers oder des Machthabers stehen, wie es jetzt der Fall ist.“<sup>163</sup>

Nach der Definition Quṭbs ist jedes Land, in dem die gläubigen Muslime ihre religiösen Verpflichtungen ungehindert durchführen können, obwohl es sich dabei um ein Land mit einer geringen muslimischen Bevölkerung handelt, *dār al-Islām*. *Dār al-ḥarb* dagegen ist seiner Meinung nach ein Land, in dem die Muslime daran gehindert werden, ihre religiösen Aufgaben zu erfüllen, obwohl in diesem Land die Mehrheitsbevölkerung muslimisch ist.

„Seine (Quṭbs) antagonistische Zweiteilung der Welt beschreibt Quṭb in den sechziger Jahren auch mit den Begriffen der islamischen Rechtstradition *dār al-Islām* („Gebiet des Islam“) und *dār al-ḥarb* („Gebiet des Krieges“):

---

<sup>163</sup> - Abu Zaid, Nasr Hamid: Islam und Politik; Kritik des religiösen Diskurses, Aus dem Arabischen von Chérifa Magdi, Einleitung von Navid Kermani, S. 72.



„Jedes Land, das den Muslim in seiner Glaubenslehre bekämpft, ihn an seinem System (*dīn*)<sup>164</sup> hindert und die Gültigkeit seiner *Šarīʿa* außer Kraft setzt, ist die *dār al-ḥarb*, auch wenn sich darin seine Familie, seine Sippe, sein Volk, sein Vermögen und seine Geschäfte befinden. Jedes Land, in dem seine Glaubenslehre existiert und seine *Šarīʿa* Gültigkeit hat, ist die *dār al-Islām*, auch wenn er darin weder Familie oder Sippschaft noch ein Volk oder Geschäfte hat.“<sup>165</sup>

Entscheidend für die Zugehörigkeit zur *dār al-Islām* oder *dār al-ḥarb* sei die politische Ordnung, nicht der Glaube der Bewohner:

„Das Land, das von der islamischen Ordnung beherrscht und von der islamischen *Šarīʿa* regiert wird, betrachtet er [der Islam] als *dār al-Islām*, egal ob all seine Bewohner seine Glaubenslehre angenommen haben oder einige von ihnen anderen Religionen angehören. Er betrachtet das Land, das nicht von der islamischen Ordnung beherrscht und von der islamischen *Šarīʿa* regiert wird, als *dār al-ḥarb*, egal wie seine Bewohner auch sind.“<sup>166</sup>

Da Quṭb kein einziges Land als wahrhaftig „islamisch“ betrachtet, umfasst die *dār al-ḥarb* demnach die ganze Welt, auch wenn er dies nicht explizit schreibt... Hätten die Muslime in der *dār al-ḥarb* die Möglichkeit, in einen islamischen Staat auszuwandern, täten sie dies jedoch nicht, sondern setzten sich entweder aus finanziellen oder anderen Interessen der Verführung zum Abfall vom Glauben aus oder versteckten ihren Glauben aus Schutzgründen (*taqīya*), würde Gott sie nach Sure 4, 97-98 mit dem ewigen Höllenfeuer bestrafen<sup>167</sup>. Nach diesen Maßstäben wäre auch der Aufenthalt in einem „ungläubigen“ Land aus Gründen der Ausbildung oder der Arbeit – zu Lebzeiten von Quṭb noch recht selten – ein Zeichen von „Unglaube.“<sup>168</sup>

---

<sup>164</sup> - s. Kap. III, 1.2.1. bei Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>165</sup> - Quṭb, Maʿālim, S. 159; vgl. ders., Zīlāl 2, S. 873f., bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>166</sup> - Quṭb, Hādā al-Dīn, S. 91; vgl. ders., Maʿālim, S. 157, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>167</sup> - Quṭb, Zīlāl 2, S. 743ff., bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>168</sup> - Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption, S. 89-91.



Quṭb betrachtet den Herrscher der islamischen Gemeinde lediglich als einen irdischen Regenten, der keine religiöse Autorität hat. So eine säkulare Position zur Herrschaft und der Stellung des Herrschers der islamgeprägten Länder ist in seiner Art und Weise erstaunlich, da die meisten der sunnitischen Gelehrten im Laufe der islamischen Geschichte immer mehr diese Herrscher als Gottes Kalifen bzw. Befehlshaber der Gläubigen und ihrer Regierungen für heilig bzw. obligatorisch gehalten und sie so auch den Muslimen vorgestellt haben.

„Quṭb lehnt auch eine Wahl nach genealogischen Kriterien als „Erfindung“ der Umayyaden<sup>169</sup> entschieden ab, sowie eine Hierarchie, in der die Religionsgelehrten im Sinne einer religiösen Herrschaftselite eine besondere Rolle spielen. Stattdessen betont er in *‘Adāla*, dass der Herrscher seine Autorität ausschließlich durch seine Ausführung der *Šarī‘a* erhalte und durch das Prinzip der freien Wahl kein „Klerus“ entstehen könnte, was die islamische Ordnung – wie er in der letzten Fassung 1964 ergänzt- von einer Theokratie unterscheiden würde:

„Der Herrscher hat keine religiöse Autorität, die er vom Himmel erhält, wie das früher bei einigen Herrschern<sup>170</sup> der Fall war, sondern wird Herrscher mit der vollständigen Wahl der Muslime und ihrer absoluten Freiheit. Dabei beschränkt sie weder eine Vereinbarung von einem Herrscher vor ihm noch eine Vererbung innerhalb der Familie. Er erlangt seine Autorität durch seine Ausführung der *Šarī‘a* [...] Und hier erkennen wir die Weisheit des Propheten - Gott segne ihn und schenke ihm Heil- dabei, keinen Nachfolger zu ernennen. Denn es bestand der Verdacht, dass sein Nachfolger eine<sup>171</sup> religiöse Autorität nur durch die Wahl des Gesandten hergeleitet hätte. Der Islam kennt keinen ‘religiösen Stand’ wie den ‘Klerus’ der christlichen Kirche.“<sup>172</sup>

Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010) kritisiert die säkulare Ansicht Quṭbs im Sinne der sozialen Ordnung und Herrschaft und betont dabei die Gültigkeit der Herrschaft Gottes:

---

<sup>169</sup> - s. Kap. III, 1.5.1. bei Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>170</sup> - In *‘Adāla* 1995 (S. 82) ist hier eingefügt: „in einer Regierungsform“, die als ‘Theokratie’ bezeichnet wird“, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>171</sup> - Quṭb, *‘Adāla* 1995 (S. 82) enthält hier den Zusatz „persönliche“, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>172</sup> - Quṭb, *‘Adāla* 1995 S. 98, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption, S.140.

„Die Gottesherrschaft zu leugnen oder Zugeständnisse an andere Herrschaftsformen zu machen, würde nicht nur den Glauben, sondern die ganze menschliche Existenz bedrohen, da man damit gegen die Ordnung handle, die Gott mit seinem Wissen, seiner Macht und seiner Weisheit für den Menschen entworfen hat. Mit anderen Worten: durch den Text des Korans wird die Gottesherrschaft begründet, die wiederum die Macht des Textes begründet. Man kann diese Formulierung auch umkehren, ohne dass sie nach Ansicht des religiösen Diskurses ihren Wahrheitsgehalt verliert: Gottesherrschaft bedeutet die Macht des Textes (des Korans), gestützt auf die Macht des Textes. Das ist die Bewegung innerhalb eines Kreises.“<sup>173</sup>

### Die panislamistische Ansicht Quṭb's

Quṭb sieht keine Gegensätzlichkeit zwischen arabischem Nationalismus und islamischem Patriotismus. Er geht davon aus, dass der arabische Nationalismus als eine Stufe des internationalen Panislamismus betrachtet werden kann:

„Das politische Oberhaupt der islamischen Ordnung bezeichnet er (Seyyed Quṭb) zwar nicht als *ḥalīfa* („Kalif“) oder *Amīr al-Mu'minīn* („Befehlshaber der Gläubigen“), aber auch nicht nach nationalstaatlichem Vorbild als *ra'īs* („Präsident“), sondern meist als *ḥākim*, („Herrscher“), manchmal auch als *sulṭān* („Machthaber“) oder *rā'ī* („Hirte“), in der letzten Fassung von *ʿAdāla* häufig als *Imām*. Bereits in seinen ersten islamistischen Schriften beschreibt Quṭb sein Konzept einer islamischen politischen Ordnung nicht als Nationalstaat, auch wenn er gelegentlich den Begriff „*daula*“ („Staat“) benutzt. Nie jedoch benutzt er für sein Konzept das Wort *ḥilāfa* („Kalifat“). Stattdessen schreibt er sowohl in seiner ersten wie letzten islamistischen Schriften von der islamischen *muğtamaʿ* („Gesellschaft“), manchmal auch von der *gamāʿa* („Gemeinschaft“). Damit meint er jedoch nicht das islamische Konzept der *umma*, denn diesen Begriff wiederum benutzt er für „Volk“ und „Nation“ allgemein, also auch für nicht islamische Nationen und Völker. Mit dem Terminus „Gesellschaft“ knüpft er an die noch ursprünglichere Urgemeinde an, die für ihn dann zur Gesellschaft wurde, als sie ausschließlich von der uneingeschränkten Anwendung der *Šarīʿa* geprägt war. In einer

---

<sup>173</sup> - Abu Zaid, Nasr Hamid: Islam und Politik; Kritik des religiösen Diskurses, Aus dem Arabischen von Chérifa Magdi, Einleitung von Navid Kermani, S. 93.

Wiederholung dieses Mythos<sup>174</sup> sollen die Muslime heute erneut eine solch „wahre“ islamische Gesellschaft bilden. Durch seine Vorstellung vom Islam als aktive, Realität verändernde Kraft<sup>175</sup> glaubt er, dass der „Staat“ – so bezeichnet er die politische Organisation in seinem nicht überarbeiteten Korankommentar – von selbst entstehe, wenn die Muslime nur erst wahrhaftig gläubig seien. Aus seiner Sicht „beinhaltet“ die wahre Gemeinschaft den Staat, und der Staat ist nichts anderes als das „natürliche Produkt“ der Gemeinschaft.<sup>176</sup>

**Seyyed Quṭb** (1906-1966) war ein islamischer Aktivist und einer der wichtigsten Ideologen der Iḥwān al-Muslimūn (der Muslim-Bruderschaft). Quṭb wurde in einem Dorf in der Nähe von Asyut in Oberägypten geboren. Er verließ Asyut für höhere Studien in Kairo um 1919 oder 1920 und erhielt einen Bachelor in Bildung im Jahr 1933 von Dār al-‘Ulūm (Haus der Wissenschaften).

In der Anfangszeit seiner Karriere zeigte Quṭb wenig Interesse an religiösen Aktivitäten. Er konzentrierte sich in erster Linie auf seine Arbeit im Bildungsministerium, bei dem er von 1933 bis 1951 beschäftigt war bzw. auf seine literarischen Werke der Erzählliteratur und Poesie, die ihm die Aufmerksamkeit der kulturellen Elite Ägyptens einbrachten. Quṭb distanzierte sich später deutlich von seinen modernistischen Ansichten in dieser Zeit.

In den späten 1930er Jahren änderten sich Quṭbs Interessen zunehmend hin zu politischen und sozialen Angelegenheiten. Er vernetzte sich mit einer Reihe von nationalistischen Parteien gegen die ägyptische Monarchie und den britischen Kolonialismus. Sein erster großer Aufsatz entlang religiöser Linien, al-‘Adāla al-Iḡtimā‘īyya fi-l Islam (Soziale Gerechtigkeit im Islam), wurde 1949 veröffentlicht.

Im Jahr 1948 schickte das ägyptische Ministerium für Bildung Quṭb zunächst nach Washington DC, dann nach Colorado und letztlich nach Kalifornien, um die westlichen Erziehungsmethoden zu studieren. Danach verließ er die Vereinigten Staaten im Jahr 1950.

Quṭb verband sich mit der Muslim-Bruderschaft unverzüglich nach seiner Rückkehr nach Ägypten, obwohl er sich ihr bis 1953 offiziell nicht angeschlossen hatte. Er diente als Bindeglied zwischen der Bruderschaft und den freien Offizieren, die die Monarchie im Juli 1952 stürzten mit der Hoffnung der Kooperation zwischen der militärischen Führung und der Bruderschaft zur Errichtung eines islamischen Staates. Als es sich herausstellte, dass Jamal ‘Abd al-Nasser und die militärische Führung einen säkularen Staat bilden wollten, distanzierten sich Quṭb und die Bruderschaft von der neuen Regierung.

---

<sup>174</sup> - s. Kap. III, 1.5.1. bei Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>175</sup> - s. Kap. III, 1.4.1. bei Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>176</sup> - Quṭb, Zilāl 5, S. 3165; s. Kap. III, 1.5.1. bei Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

Im Januar 1954 verbot die Regierung die Muslim-Bruderschaft und inhaftierte viele ihrer Schlüsselfiguren, darunter auch Quṭb, aufgrund ihrer zunehmenden Kritik an der in- und ausländischen Politik des Regimes. Der Erlass wurde nach drei Monaten aufgehoben. Im Oktober 1954, nach einem Attentat auf Nasser durch ein Mitglied der Bruderschaft, wurde Quṭb erneut festgenommen und trotz seinem gebrechlichen Gesundheitszustand wurde er schwer gefoltert. Im Juli 1955 wurde er zu 15 Jahren Haft verurteilt. Quṭb schrieb die beiden Werke, die ihn berühmt machten, im Gefängnis. Er begann seinen umfassenden Korankommentar *Fī Zilāl al-Qurʿān* (Im Schatten des Korans) im Jahr 1962 zu verfassen. 1964 veröffentlichten seine Anhänger eine Sammlung seiner Briefe unter dem Namen *Maʿālim Fiṭ-Ṭarīq* (Meilensteine), worin Quṭb damit argumentierte, dass der Jihad nicht nur die friedliche Verkündigung beinhaltet, sondern auch der bewaffnete Kampf notwendig sein kann, um den beschädigten Zustand der muslimischen Gesellschaften (was er „*ḡāhilīyya al-ḡadīda*“, d. h. die neue Unwissenheit nannte) zu stürzen und eine richtige islamische Ordnung, die auf Gottes Gesetzen (*Šarīʿa*) basiert ist, zu etablieren. Quṭb wurde im Dezember 1964 aus dem Gefängnis entlassen - wahrscheinlich aus gesundheitlichen Gründen -, aber wegen der Veröffentlichung bzw. Verbreitung des Buches *Maʿālim Fiṭ-Ṭarīq* (Meilensteine) im August 1965 wieder verhaftet und wegen Volksverhetzung zum Tode verurteilt. Trotz internationaler Appelle, sein Leben zu verschonen, wurde er am 29. August 1966 gehängt. Seit seinem Tod ist sein Einfluss stetig durch die Übersetzung und Verbreitung seiner Werke unter den muslimischen Aktivisten gestiegen.

Seine Werke:

- *Fī Zilāl al-Qurʿān*; Kommentarbuch des Korans in 30 Bänden.
- *Al-Taṣwīr al-Fannī fil-Qurʿān*.
- *Al-ʿAdāla al-Iḡtimāʿīyya fil-Islam*.
- *Maʿrakatuna Maʿa al-Yahūd*.
- *Maʿraka tul-Islam wal-Raʿsmālīyya*.
- *Al-Salām al-ʿĀlamī wal-Islam*.
- *Dirāsāt Islāmīyya*.
- *Hādā al-Dīn*.
- *Al-Mustaqbal li-hādā al-Dīn*.
- *Ḥaṣāʾiṣ al-Taṣawwur al-Islami wa Muqawamātuh*.
- *Al-Islam wa Muškilāt al-Haḍāra*.
- *Maʿālim fiṭ-Ṭarīq*.<sup>177</sup>

Seyyed Quṭb stellt sich unter der Kategorie „Gesellschaft“ zunächst einen regionalen Zusammenschluss vor, zeigt sich dabei aber recht ambivalent. Einerseits stellt er die

---

<sup>177</sup> - Vgl. THE OXFORD ENCYCLOPEDIA OF THE ISLAMIC WORLD, Volume 2, p. 375-377 und der arabischen Seite der Wikipedia:  
[http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B3%D9%8A%D8%AF\\_%D9%82%D8%B7%D8%A8](http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B3%D9%8A%D8%AF_%D9%82%D8%B7%D8%A8), 29.08.2014.

islamische Ordnung bereits in seinen ersten islamistischen Schriften als Rettung für die gesamte Menschheit dar, also als universal und übernational. Er betont auch in *Muğtamaʿ*, einer Sammlung von Artikeln, die zwischen 1952 und 1954 erschienen, dass dem Islam „regionale“ oder „geographische“ Grenzen fremd seien und er vielmehr eine „offene“ und „globale“ Gesellschaft errichte.<sup>178</sup> Andererseits löst er sich auch nicht von den gängigen politischen Kategorien seiner Zeit, denn er beschreibt die islamische Ordnung als „Dritten Block“ (*kutla tālīṭa*) neben Ost- und Westblock<sup>179</sup>, der – wie er in den ersten fünf Fassungen von *ʿAdāla* erklärt – sowohl ein „internationales Gleichgewicht in dieser verwirrten Welt“ herstelle, als auch den Muslimen durch ihren neuen Stellenwert in der internationalen Gemeinschaft eine „persönliche Identität nach außen“ verleihe.<sup>180</sup> Als Reaktion auf zeitgenössische politische Probleme propagiert er diesen Block als einzige Möglichkeit, um den Kolonialismus und den „östlichen Dämon“ Kommunismus erfolgreich abzuwehren<sup>181</sup>. Dieser Gedanke eines Blocks impliziert zumindest einen regionalen Zusammenschluss, der nicht völlig losgelöst von geographischen Grenzen ist...

„Es gibt keinen ernsthaften Widerspruch zwischen dem arabischen Nationalismus (*al-qaumīya al-ʿarabīya*) und dem islamischen Patriotismus (*al-waṭanīya al-islāmīya*), wenn wir den arabischen Nationalismus als Wegetappe sehen. Das ganze Gebiet der Araber ist ein Teil vom Gebiet des Islam. Wenn wir das arabische Gebiet befreien, dann haben wir einen Teil von der islamischen Heimat befreit, mit dessen Hilfe wir den übrigen und ganzen Körper befreien können.“<sup>182</sup>

---

<sup>178</sup> - Quṭb, *Muğtamaʿ*, S. 92ff., vgl. ebd., S. 133ff., bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>179</sup> - Vgl. II.2, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>180</sup> - Quṭb, *ʿAdāla*, S. 273, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>181</sup> - Quṭb, *Taʾrīḥ*, S. 67f., bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>182</sup> - Quṭb, *Dirāsāt*, S. 164, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption, S. 69-71.

Ist ein schiitischer Kalif für die gesamte islamische Welt überhaupt vorstellbar, solange die Sunniten der arabischen Länder dazu unterschiedliche Meinungen vertreten? Inwieweit könnte unter solchen Umständen ein einheitlicher Panislamismus dann zustande kommen?

„In den letzten Tagen des Osmanischen Kalifats begrüßten arabische Nationalisten dessen Schwächung und intensivierten ihre Kampagne für die Wiederherstellung des Kalifats der Araber. Die Folgen des ersten Weltkriegs hatte jedoch eine ernüchternde Wirkung auf einige von ihnen. Nach dem Krieg war der einzige arabische Kandidat für das Kalifat Scharīf Ḥusayn aus Mekka, aber seine Verbindungen mit den Briten diskreditierten ihn in den Augen der Muslime. Als er sich im März 1924, nach der Abschaffung des Kalifats in der Türkei, zum Kalifen der Muslime erklärte, schworen ihm nur die Vertreter von Irak, Ḥijāz und Ost-Jordanien den Treueid, die Muslime in Indien und Ägypten wiesen ihn jedoch als britischen Agenten zurück. Dies machte arabische Befürworter des Kalifats - als eine Institution - sehr vorsichtig, überhaupt Vorschläge für den künftigen Inhaber des Amtes zu machen, so dass sie zunächst nicht den richtigen Kandidaten finden konnten.

Obwohl - wie Riḍā richtig festhält -, die Zayditen im Vergleich mit anderen Shī'iten diejenigen sind, die den Sunniten, insbesondere den ḥanafitischen Muslimen, hinsichtlich kanonischer Fragen am nächsten stehen, ist es schwer vorstellbar, wie die Mehrheit der Sunnī-Muslime dazu gebracht werden könnte, einem Shī'ī-Kalifen zu gehorchen, egal welcher Konfession dieser auch angehört.“<sup>183</sup>

Damit wird die Theorie der Gelehrten – Sunniten wie Schiiten -, die der Meinung waren, dass die Bewahrung des Islams lediglich durch den Aufbau eines islamischen Staates verwirklicht werden könnte, mit einer Jahrhunderten alten praktischer Erfahrung konfrontiert:

„Das Kalifat in Bagdad ist Mitte des 7. Jahrhunderts (n. H. / 13. Jahrhundert n. Chr.) durch den Angriff der Tataren [sic. Richtig wäre Algerien, 1808 – 1883] gefallen, die den abbasidischen Kalifen al-Musta'ṣim billāh zusammen mit seiner Familie und die Größen seiner Dynastie getötet haben. „So blieb der Islam drei Jahre lang ohne einen Kalifen“... Und was ist mit diesen großen islamischen Ländern außerhalb von Ägypten, die die Schlinge des Kalifats abgelegt, dessen Macht abgelehnt, größtenteils weit weg vom Schatten des Kalifen und von der götzendienerischen Unterwerfung unter einer behaupteten religiösen Erhabenheit gelebt haben und noch leben? Hat jemand gesehen, dass die Rituale der Religion besonders

---

<sup>183</sup> - Enayat, Hamid: Modern Islamic Political Thought, S. 74.

dort vernachlässigt oder die Angelegenheiten des Volkes ohne Aufsicht gelassen worden sind? Oder ist ihr Leben dunkel geworden, als der Planet des Kalifats dort gesunken ist, oder ist die Gnade der Erde und des Himmels ausgetrocknet, als die Kalifen verschwunden sind? Keineswegs... Hoffentlich ist das Dargelegte überzeugend, dass das so genannte Kalifat oder große Imāmah nichts ist, was auf der Basis der wahrhaften Religion oder des intakten Verstandes beruht. Das, was man als Beweis dafür angibt, ist beim näheren Hinsehen keineswegs ein Beweis.“<sup>184</sup>

Nach der Auffassung von Hamid Enayat (1932-1982) war das Kalifat, das nach dem Hinscheiden des Propheten zu Stande kam, keine religiöse Führerschaft, sondern darf lediglich als eine politische Herrschaft betrachtet werden, während die sunnitische Welt jene Regierungen als das Kalifat von vier rechtgeleiteten Kalifen betrachtet, im Leben jedes einzelnen von diesen Kalifen ein Muster für das geistige bzw. irdische Leben sieht und insbesondere die ersten zwei Kalifen für heilig hält. Dies wird unterstrichen durch Bezeichnungen wie *Ḥilīfatu Rasūlillāh* (Kalif des Gottesgesandten), *ʿAmīr al-Muʾminīn* (Fürst der Gläubigen) und *ʿUlu l-ʿAmr* (Befehlshaber der Gemeinde):

„Es ist natürlich, plausibel und geradezu selbstverständlich, dass es nach dem Propheten keine religiöse Führerschaft geben kann. Denkbar ist danach jedoch eine neue Art der Führerschaft, die weder mit der Gottesgesandtschaft in Verbindung steht noch auf der Religion beruht. Sie ist also eine nichtreligiöse Art der Führerschaft. Wenn die Führerschaft aber nichtreligiös ist, dann ist sie nicht mehr und nicht weniger als eine zivile oder politische Führerschaft, nämlich die der Regierung und des Herrschers, nicht jedoch die der Religion. So ist es gewesen.“<sup>185</sup>

**Hamid Enayat** (1311-1361 Š/1932-1982), Politikwissenschaftler und Übersetzer. Er wurde in Teheran in einer bürgerlichen Familie von religiösen Gelehrten geboren. Er erhielt seinen Bachelor-Abschluss in Politikwissenschaften 1333 Š./1954 von der Universität Teheran und seinen Master- und Dokortitel in der Politik in den Jahren 1958 und 1962 jeweils von der „London School of Economics of London University“. Als Jugendlicher war er ein Mitglied der Marxist-Leninistischen Tūde Partei, aber nach dem Putsch von 1953 trat er Ḥalīl Malekīs Sozialistischer Liga (*Jāmeʿe-ye sosīālīsthā*) bei. Im Jahr 1960 diente er als Sekretär der Konföderation der Iranischen Studenten in Europa. Sein Engagement hat der Konföderation ein neues Leben geschenkt. Nach einem Jahr als Gastprofessor an der Universität Khartum im Sudan (1965-1966), kehrte Enayat in seine Heimat Persien zurück, wo er im Jahre 1966 eine Stelle als assoziierter Professor für

---

<sup>184</sup> - Ebenda, S. 61-62.

<sup>185</sup> - Ebenda, S. 104.



Politikwissenschaften an der Universität Teheran erhielt. Im Jahr 1980 wurde er zum Lektor in der modernen Geschichte des Nahen Ostens und Fellow von St. Antony College in Oxford; ein Amt, was er bis zu seinem Tod hielt.

Enayat war ein fähiger Schriftsteller und ein meisterhafter Übersetzer. Von 1973 bis 1976 diente er auch dem sozialwissenschaftlichen Ausschuss der Akademie der persischen Sprache (Farhangestān-e zabān-e Fārsī). Als ein kompetenter und sorgfältiger Editor war er bei der Publikation Franklin der Ārīyāmehr Universität (jetzt Dānešgāh-e Šan'atī-e Šarīf) tätig und Herausgeber der Zeitschrift Dāneš-e now (die neue Wissenschaft). Er hatte volle Beherrschung der englischen Sprache und gute Arabisch-, Französisch- und Deutschkenntnisse. Seine Übersetzungen von Werken der drei Schriftsteller George Bernard Shaw, Jack London, und Guy de Maupassant wurden jeweils im Jahr 1954 veröffentlicht und im folgenden Jahr veröffentlichte er eine Übersetzung von Romain Rolland Essays über drei Musiker. Seine Übersetzung von Aristoteles „Politik“ (Sīyāsat, Teheran, 1337 Š./1958) und Hegels „Vernunft in der Geschichte“ (‘aql dar tāriḫ) und „Meister und Sklave“ (ḥodāyḡān wa bande) waren in der Regel bekannt für die Präzision und Eleganz ihrer Sprache. Später schrieb Enayat über Politik, Philosophie und Kultur. Die wichtigsten seiner Schriften sind: „Die Basis der Philosophie im Westen“ (Bonyād-e falsafī dar Ġarb) (Teheran, 1970), „Islam und Sozialismus in Ägypten“ (Eslām wa sosīyālism dar Mešr) (Teheran, 1971), „Ein Blick auf die politischen Gedanken der Araber“, (Seyr-ī dar andīšahā-ye sīyāsī-e ‘Arab) (Teheran, 1977), und „Moderne islamische politische Gedanken“, (Modern Islamic Political Thought) (Austin, Texas, 1982).<sup>186</sup>

Dass jede Gesellschaft eine Art der Führung oder Regierung braucht, ist klar, aber solche Regierungen dürfen nur als eine irdische bzw. konventionelle Regierung betrachtet werden. Der Unterschied zwischen Propheten und den anderen besteht darin, dass die Propheten von Gott auserwählt worden sind; deswegen betrachten die Muslime deren Aufträge sowie deren Regierungen wie etwa die Regierungen von Salomon und David oder die des Propheten des Islams als heilig und gottgewollt und akzeptieren ihre Herrschaft als eine religiöse Aufgabe. Die anderen Regenten hingegen, egal unter welchem Namen - ob Kalif oder Sultan - sind nicht durch Gott, sondern durch die Menschen gewählt worden oder durch eine Streitmacht an die Macht gekommen; sie sind daher lediglich irdische Regenten, die entweder als gut oder schlecht eingestuft werden und demzufolge gut oder schlecht handeln können. Somit hat der Versuch, diesen Kalifen eine Heiligkeit zu gewähren, keine islamische Basis und Wurzel.

In diesem Zusammenhang kann man die Frage stellen, ob der Konsens lediglich in den islamischen Büchern zu finden ist? Bei welcher Huldigung können die islamischen

---

<sup>186</sup> - s. Encyclopaedia iranica unter: <http://www.iranicaonline.org/articles/enayat>, 29.08.2014.



Geschichtsschreiber ein Muster des richtigen Konsenses nennen? Wie kann irgendetwas als ein Kriterium betrachtet werden, solange es im Laufe der islamischen Geschichte noch nicht realisiert worden ist?

Eine Ähnlichkeit sieht man in diesem Sinne zwischen den Anhängern der Theorie der Welāyat-e Faqīh (Herrschaftsrecht des Rechtsgelehrten) von manchen schiitischen Gelehrten und den sunnitischen Anhängern einer Kalifatsidee. Die beiden Gruppen gehen in gleicher Weise davon aus, dass ohne Gründung eines islamischen Staates die islamische Šarī'a (das islamische kanonische Gesetz) in der gesellschaftlichen Realität nicht verwirklicht werden kann. Aber das Kalifat ist sowohl für die religiösen Angelegenheiten als auch für das irdische Leben unerwünscht:

„Es ist eine konkrete, durch den Verstand bestätigte und durch die Geschichte sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart bewiesene Realität, dass die Rituale des Erhabenen Gottes und die Äußerungen Seiner edlen Religion weder von dieser Regierungsart, die die fiqh-Gelehrten Kalifat nennen, noch von denjenigen, die man Kalifen bezeichnet, abhängig sind. Ferner ist es auch eine Tatsache, dass das Wohlergehen der Muslime in ihrem irdischen Leben nicht darauf angewiesen ist, da man dieses Kalifats weder für die religiösen noch für die irdischen Angelegenheiten bedarf. Man kann dazu noch viel mehr sagen. Denn das Kalifat war und ist ein Unglück für die Muslime und für den Islam und eine Quelle des Bösen und der Verdorbenheit.“<sup>187</sup>

Auch Dr. Ḥasan Ḥanafī (\*1935) betrachtet die Wiederbelebung des Kalifats als die Aufgabe jedes einzelnen Muslims und geht davon aus, dass alle Muslime sich dafür einsetzen müssen, weil der Kalif die Gemeinde symbolisiert und die Einzigkeit ihres Glaubens garantiert:

„Und die Errichtung des islamischen Staates ist eine Aufgabe für alle Muslime, weil die Herrschaft des Islam nicht realisiert werden kann außer mit einem Staat..., der ein islamischer Staat ist. Sein Kern ist das Kalifat und daraus folgt, dass **das Kalifat obligatorisch für alle Muslime ist. Daher müssen sie sich dafür einsetzen, es wieder zu erlangen.**“ Und der Imām der Muslime ist ihr Führer und Kalif und wer stirbt und den Imām seiner Zeit nicht kennt, ist gestorben wie ein Unwissender in der Zeit ġāhiliyyah [in der Zeit der Unwissenheit /in der Zeit der vorislamischen Götzendienerei]... Und das Imāmah [Führung] ist bei den Schiiten ein Grundsatz von den Glaubensgrundsätzen und bei den Sunniten *ḍarūratun*

---

<sup>187</sup> - Enayat, Hamid: Modern Islamic Political Thought, S. 59.

*ṣarʿīyyatun ʿamalīyyah* [eine notwendige religiöse pragmatische Aufgabe], aber kein Teil der Glaubensgrundsätze. Und das ist der Standpunkt der meisten Gelehrten der Muslime. Denn Islam ist eine Religion und ein Staat... Und der islamische Staat ist der Kern der islamischen allgemeinen Herrschaft ... An der Spitze des islamischen Staates gibt es den Imām der Muslime, der die Einheit der Gemeinde symbolisiert und die Einzigkeit ihres Glaubens, des Landes ... Er schickt *sarāyā*<sup>188</sup> los, um die Städte zu erobern.

Die islamischen Staaten, in denen die Muslimen heutzutage leben, sind keine islamischen Staaten, weil es zu den Voraussetzungen eines islamischen Staates gehört, die islamischen Vorschriften zu vertreten.“<sup>189</sup>

Dr. Ḥasan Ḥanafī kritisiert die Idee der islamischen Regierung von Ibn Taymīyyah und geht davon aus, dass dieselbe Gottesregierung die Herrschaft desjenigen bedeutet, den die Menschen als Regenten aussuchen:

„Wahrlich die Gottesregierung bedeutet nicht lediglich die Ablehnung der menschlichen Regierung, sondern die Regierung von jemandem, den die Menschen aussuchen, um ihre Interessen zu bewahren. Weil Gott selbst nicht regiert, aber durch die Gemeinde und *ahl ul-ḥall-i wal-ʿaqd* [die Gefährten des LöSENS und des Bindens], mittels *Imāmah* [die Führung], wie die *Uṣūlīyyūn*<sup>190</sup> meinen, durch *ʿaqd* [Abschluß (des Regierungsvertrages)], *bayʿah* [Treueid] und *iḥtīyār* [freie Wahl] der Menschen und durch den *Imām* als Stellvertreter der Gemeinde.“<sup>191</sup>

Dr. Ḥanafī sieht keine Trennung zwischen Religion und Staat im Islam und betrachtet den islamischen Regenten als eine Exekutive der göttlichen Regelungen:

„Es existiert im Islam kein Grundsatz: „Was den Kaiser betrifft, gehört dem Kaiser und was Gott betrifft, gehört Gott“. Denn im Islam gehört alles Gott und der Kaiser ist nicht mehr als eine Exekutive der göttlichen Vorschriften bzw. Ordner des Lebens nach Gottes Gesetz.“<sup>192</sup>

---

<sup>188</sup> - Die Kriege in der Zeit des Propheten Muḥammad waren auf zwei Art und Weisen: Die erste Gruppe waren die *ḡazawāt* (Pluralform von *ḡazwah*), daran nahm der Prophet selbst teil, und die Zweite Serie waren die *sarāyā* (Pluralform von *sarīyah*), daran nahm der Prophet nicht teil.

<sup>189</sup> - Ḥanafī, Ḥasan: *Al-Dīn wal-Ṭaurah fī Miṣr 1952-1981*, **Band 6**, al-ʿUṣūlī-yya al-Islami-yya, S. 157-158.

<sup>190</sup> - Die Prinzipialisten; Anhänger des selbständigen juristischen Raisonnements.

<sup>191</sup> - Ḥanafī, Ḥasan: *Al-Dīn wa al-Ṭaqāfah wal-Sīyāsah fil-Waṭan al-ʿArabī*, S. 265.

<sup>192</sup> - Ḥanafī, Ḥasan: *Al-Dīn wal-Ṭaurah fī Miṣr 1952-1981*, Band 5, al-Ḥarakā al-Dīnīyya al-Muʿāṣirah, S. 218.

Und der politische Kampf ist das Wesen des politischen Systems im Islam. Was der Koran im Vers „Gebot des Guten und Verbot des Bösen“ ausdrückt, das ist die Parole der muslimischen Gemeinde und das Verhalten der *ahl-i al-ḥall-i wal-ʿaql* [die Leute des Lösens und des Bindens] und das Recht des Bürgers gegenüber seinem Verwalter, was bei *Muʿtaziliten* zu einem Grundsatz der Religion geworden ist und dem in der Rechtslehre ein Kapitel als *aḥkām al-sulṭānīyyah* [die Regierungsvorschriften] und *nizāman lil-ḥisbah* [ein System für *ḥisbah*<sup>193</sup>] zugeteilt worden ist. Der Koran hat, anlässlich der künftigen Wahrheiten, diesen Standpunkt an mehreren Stellen wie folgt erwähnt: (Sure 3, Vers 110), (Sure 3, Vers 104), (Sure 3, Vers 114), (Sure 3, Vers 17), (Sure 9, Vers 67), (Sure 9, Vers 71), (Sure 9, Vers 122), (Sure 7, Vers 157) und (Sure 22, Vers 41).“<sup>194</sup>

Nach der Auffassung Dr. Ḥasan Ḥanafīs ist der islamische Staat ein theodemokratischer Staat, d. h., eine Mischung zwischen der Demokratie und Gottes Staat:

„Der islamische Staat ist keine Theokratie, denn er ist keine Regierung der Männer der Religion und ist auch kein demokratischer Staat, weil die Herrschaft nicht den Völkern, sondern dem Staat gehört. Vielmehr ist es **ein theodemokratischer Staat** und seine Herrschaft gehört Gott und demgemäß wird er den Menschen nur zur Verfügung gestellt; Gott ist der Gesetzgeber und die Menschen sind Funktionäre bzw. Agenten seiner Gesetze.<sup>195</sup> Es handelt sich um einen Staat, der nicht auf Rassen oder Interessen oder geographischen Grenzen basiert, sondern um einen geistigen Staat bzw. einen Staat, der auf solchen Prinzipien und Zwecken beruht.<sup>196</sup> Der islamische Staat basiert auf der islamischen Demokratie und darin vereint sind alle Mitglieder in der Versammlung des Kalifats. Es gibt keine Präferenz nach der Generation oder nach dem Beruf und es gibt darin keine Diktatur

<sup>193</sup> - *ʿUmūr-i ḥisbīyyah* (امور حسبيه) sind die wünschenswerte Tätigkeiten, die in der muslimischen Gemeinschaft realisiert werden müssen, entweder durch eine oder seitens mehrere Personen. In der Praxis handelte es sich um die Aufsicht über wirtschaftliche Transaktionen auf dem Basar durch den Muhtasib, den Marktvogt. Entsprechende Handbücher, *Kutub al-Hisba*, sind Kompendien über die Regeln des korrekten Marktverhaltens, die dem Muhtasib bei der Erfüllung seiner Tätigkeit zur Verfügung stehen, s. Foster, B. R.: *Agoranomos and Muhtasib*, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 13 (1979), S. 144 – 173.

<sup>194</sup> - Ḥanafī, Ḥasan: *Al-Dīn wal-Ṭaurah fī Miṣr 1952-1981*, **Band 7**, *Al-Yamīn wal-Yasār fil-Fikr al-Dīnī*, S. 264-266.

<sup>195</sup> - Maudūdī, Seyyed Abul Aʿlā: *Nazarīyyah al-Islām al-Sīyāsīyyah*, S. 29-31.

<sup>196</sup> - Maudūdī, Seyyed Abul Aʿlā: *Minhāğ al-Inqilāb al-Islāmī*, S. 9 und *Nazarīyyah al-Islām al-Sīyāsīyyah*, S. 40-44 u. 46-52.

eines Stammes über die anderen, weil die Auswahl sich auf Frömmigkeit stützt. Dabei wird eine Gerichtsbarkeit gestärkt, die nicht auf menschlichen Leidenschaften begründet ist.“<sup>197</sup>

### **Die Eigenschaften der Regierungen der rechtgeleiteten Kalifen**

Muḥammad ʿAbduh (1849-1905) meint, dass die Menschen nach dem Tode des Propheten wenig Zeit zur Verfügung hatten, um in diesem Sinne eine kritische Diskussion auf der Grundlage ihrer Überzeugungen zu entfachen, um so die richtigen Konsequenzen ziehen zu können. Er macht aber hierbei nicht plausibel, warum so eine Diskussion am Ende der Herrschaft des ersten bzw. des zweiten Kalifen nicht einfach vertagt wurde. War die Lage der islamischen Gemeinde immer so kritisch, dass es keine Zeit zum Aussuchen eines Kalifen auf der Basis der islamischen Tugenden und mit den Stimmen der Mehrheit der Muslime gab und stattdessen einige beliebige Personen als Vormund der Gesellschaft fungieren sollten, die auf keinen Fall die Vertreter des Propheten bzw. der Gesamtheit der Muslime waren?

„Des Propheten Tage gingen dahin - er, der der Menschen Zuflucht in der Ratlosigkeit und deren Lampe in der Dunkelheit des Zweifels war. Seine beiden unmittelbaren Nachfolger im Kalifat widmeten ihre Lebensspanne der Abwehr seiner Feinde und der Gewährleistung der Einheit der Muslime. Die Menschen hatten in der damaligen Situation wenig Zeit zur Verfügung für eine kritische Diskussion auf der Grundlage ihrer Überzeugungen...

So blieb die Lage bis zu den Ereignissen, die zum Tod des dritten Kalifen führten, - eine Tragödie, die der Struktur des Kalifats irreparable Schäden zufügte und den Islam und die Muslime auf brutale Weise von ihren Rechten und dem richtigen Kurs abbrachte.“<sup>198</sup>

Auf Grund dieser Feststellung schließt Alī ʿAbd al-Rāziq dann, dass die Herrschaft von Abūbakra keine religiöse Regierung, sondern ein konventioneller Staat wie alle anderen Regierungen der Welt war:

„Somit war er (Abūbakra) der erste König im Islam. Betrachtet man, wie die Huldigung von Abūbakra erfolgte und wie er die Dinge unter seiner Macht hatte, erkennt man, das es sich um eine politische, königliche Huldigung gehandelt hatte, die sogar all die speziellen

---

<sup>197</sup> - Ḥanafī, Ḥasan: Al-Dīn wal-Ṭaurah fī Miṣr 1952-1981, Band 5, al-Ḥarakāh al-Dīniyyah al-Muʿāṣirah, S. 130.

<sup>198</sup> - Rašīd Riḍā, Muḥammad: Al-Ḥilāfah au al-Imāmah al-Uẓmā, S. 11.

Eigenschaften des modernen Staates aufweisen konnte. Diese Huldigung ist auf der Grundlage der Stärke und des Schwertes entstanden, wie es bei vielen Regierungen der Fall ist.“<sup>199</sup>

Wenn das Kalifat des ersten Kalifen der Rechtgeleiteten Kalifen schon nicht als religiös betrachtet werden darf, wie Alī ‘Abd al-Rāziq (1888-1966) meint, wie steht es dann mit den anderen Kalifen und der Geschichte des Kalifats und wie können die Sunniten diese Kalifen als Muster für jede weitere islamische Regierung vorschreiben?

„Dass die Herrschaft nach dem Propheten kein Kalifat, sondern eine Art Emirat war, war von Anfang an für die Muslime bekannt. Dieser Tatsache waren sich die Muslime bewusst, als sie sich in as-Saqīfa darüber berieten, wen sie zum Herrscher ernennen sollen. Das bestätigen die schon zuvor dargestellten Entwicklungen, als die medinensischen Helfer den eingewanderten Mekkanern sagten: „Ein Emir von uns und einer von euch“, und als Abūbakr ihnen erwiderte: „Von uns die Emire und von euch die Minister.“<sup>200</sup>

Abūbakr war jedoch damit einverstanden, sich selbst als Kalif des Gesandten Gottes zu bezeichnen, obwohl seine Herrschaft nichts mit der Religion zu tun hatte und er lediglich ein politischer Regent war:

„Wir können nicht mit letzter Sicherheit wissen, wer den Titel Nachfolger des Gesandten Gottes für Abūbakr erfunden hat. Wir wissen aber, dass Abūbakr ihn erlaubt und angenommen hat.

Ferner haben wir herausgefunden, dass er in seinen Schreiben an die vom Islam abgefallenen arabischen Stämme begonnen hat, diesen Titel zu benutzen. Diese Schreiben hat er den Militärbefehlshabern anvertraut. Sie gelten möglicherweise als die ersten uns überlieferten Schriften mit diesem Titel.“<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> - Ebert, Hans-Georg / Hefny, Assem: Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft, Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alī ‘Abd al-Rāziq, S. 105.

<sup>200</sup> - Vgl. Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: Tārīḥ al-Ṭabarī, Bd. 3, S. 197, bei: Ebert, Hans-Georg / Hefny, Assem: Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft, Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alī ‘Abd al-Rāziq, S. 106.

<sup>201</sup> - Ebert, Hans-Georg / Hefny, Assem: Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft, Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alī ‘Abd al-Rāziq, S. 107-108.

## Die wichtige Rolle der Beratung (Šūrā)

Das wichtigste Element der Regierung des ausgesuchten Imāms ist die Beratung dessen mit den Menschen, um insbesondere über die wichtigen Fragen vernünftige Entscheidungen zu treffen und durchzuführen:

„Und von den wichtigsten Aufgaben des Imāms steht die Beratung über allem anderen. Das gilt für all die Angelegenheiten, in denen es kein Gebot von Gott und seinem Propheten gibt, bzw. kein eindeutiger Konsens der Gelehrten besteht, auf den man sich berufen könnte. Grundsätzlich gilt diese Pflicht zur Beratung für all das, worüber es keine verbindliche Stelle gibt im Koran oder in der Tradition des Propheten, insbesondere im Zusammenhang mit politischen Angelegenheiten und in der Frage des Aufrufs zum Krieg, kurz bei allen Dingen, die das Interesse der Allgemeinheit tangieren.“<sup>202</sup>

‘Alī ‘Abd al-Rāziq lehnte, wie schon zuvor festgestellt, den sogenannten **Konsens** als eine rechtliche Bestimmung im Zusammenhang mit der Bestimmung des Kalifen ab, indem er sagt:

„Wenn bewiesen würde, dass sich die umma (Gemeinde) in keiner Zeit zur Huldigung des Imāms geäußert habe, wäre dies ein impliziter Konsens. Wenn ferner bewiesen würde, dass die umma vollzählig an der Huldigung des Imāms in jener Zeit teilgenommen und das Imāmah (Führung) anerkannt habe, wäre dies ein expliziter Konsens. Wenn dies überliefert worden wäre, würde ich es als einen expliziten Konsens zurückweisen und ablehnen, daraus eine islamisch-rechtliche Bestimmung abzuleiten und diese als einen Beleg in der Religion anzunehmen. Denn es wurde bereits in der Geschichte über (die Bestimmung von) Yazīd klargestellt, wie die Huldigung zu erreichen und die Anerkennung gezwungenermaßen zu schaffen waren.“<sup>203</sup>

Alī ‘Abd al-Rāziq verweist auf die unterschiedlichen Arten von iğmā‘, wie etwa iğmā‘ der Prophetengefährten oder der Gelehrten oder der Bewohner von Medina. Die hauptsächliche These seines bedeutenden Buches „Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft“ aus dem Jahr 1925 besagt, dass das Rechtsinstitut des Konsens im bislang behaupteten Sinne nicht

---

<sup>202</sup> - Rašīd Riḍā, Muḥammad: Al-Ḥilāfah au al-Imāmah al-Uḏmā, S. 30.

<sup>203</sup> - Ebert, Hans-Georg / Hefny, Assem: Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft, Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alī ‘Abd al-Rāziq, S. 56.

existiere und daher nicht ohne weiteres als Beweismittel in shari'atsrechtlichen Debatten angewendet werden könne.“<sup>204</sup>

Ein zentrales Thema in den Debatten um die Rolle des Kalifats ist immer wieder die Frage nach der Funktion der Leute des LöSENS und des Bindens. Von ihnen wird erhofft, dass sie die Spaltung der Gemeinde überwinden können. Sie sind also die eigentlichen Köpfe der Gemeinde:

„Denn die Leute des LöSENS und des Bindens sind diejenigen, die das Interesse der Gemeinde vertreten, insbesondere gegenüber der Herrschaft.

Wir sagen, dass die Leute des LöSENS und Bindens die Spitze der Gemeinde und deren Leiter und Oberhäupter sind. Auf diese kann man sich verlassen im Bereich der Wissenschaft, in ihrem Handeln und dem Bewahren der Interessen, die mit der Existenz zu tun haben. Gemeint sind diejenigen, die religiöse und weltliche Stellungen innehaben. Sie sind für die Durchführung eines funktionierenden sozialen Lebens erforderlich.“<sup>205</sup>

Quṭb glaubt an eine Art der Konsultation mit den Menschen als ein notwendiges Mittel für die Etablierung der islamischen Regierung; gleichzeitig begrenzt er die Freiheit der Muslime jedoch auf eine freiwillige Huldigung des Kalifen und lehnt dieselbe ab, wenn es darum geht, sich ihre Staatsform beliebig auszusuchen:

„Im Hinblick auf den Machterhalt und den Aufgabenbereich des Herrschers schafft Quṭb in seiner Konzeption einer islamischen Herrschaft deutliche Gegenbilder zur politischen Situation seiner Zeit. Er leitet aus seiner Darstellung der frühislamischen Geschichte das Prinzip der „freien Wahl“ durch die Muslime<sup>206</sup> ab, das er mit einem islamischen Terminus auch als „freie“ bzw. „freiwillige Huldigung“ (*bai'a ḥurra/iḥtiyārīya*)<sup>207</sup> bezeichnet. Während verschiedene politische Bewegungen seiner Zeit freie Wahlen forderten, jedoch nie verwirklichten (weder König Faruk noch Nasser waren gewählt), stellt er dies als Norm seines

---

<sup>204</sup> - Ebenda, Vorwort, S. 11.

<sup>205</sup> - Raṣīd Riḍā, Muḥammad: Al-Ḥilāfah au al-Imāmah al-Uḏmā, S. 58.

<sup>206</sup> - Quṭb, Salām, S. 122; ders., 'Adāla, S. 98, S. 181, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>207</sup> - Quṭb, Muḡtama', S. 152; ders., Ma'raka, S. 73, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.



Modells des zu wiederholenden „Goldenen Zeitalters“ und der daraus folgenden Goldenen Zukunft dar: „Die Kalifate von Abūbakr, ‘Umar, ‘Uṭmān und ‘Alī basierten auf der Grundlage der absolut freien Wahl“.<sup>208</sup> Die Umayyaden seien von diesem „grundlegenden islamischen Prinzip der Herrschaft“ abgewichen, ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz habe es dann erneut eingeführt, wobei er dessen in der Historiographie überlieferte Ernennungen als Wahl darstellt, indem er zitiert:

„Er bestieg die Rednertribüne und sagte: ‘Leute! Ich wurde mit dieser Befehlsgewalt geprüft, ohne darüber mitzureden, sie zu fordern oder die Muslime zu konsultieren. Von der Verpflichtung, mich zu huldigen, habe ich euch losgesagt, so wählt selbst!“ Da sagten die Leute: „Wir haben dich gewählt, Befehlshaber der Gläubigen, und waren mit dir einverstanden. So nimm die Befehlsgewalt mit Erfolg und Segen.’ Und damit brachte er die Angelegenheit der Befehlsgewalt wieder in Ordnung. Denn es gibt keine Herrschergewalt ohne Konsultation, Einverständnis und Zustimmung.“<sup>209</sup>

Die Beratung spielt theoretisch eine prinzipielle Rolle im sunnitischen Islam. Inwieweit dieses Prinzip, insbesondere im Sinne des Kalifats, auch praktisch durchgeführt worden ist, steht aber unter Kritik:

„Aber die Namen: *al-Taḡaddum al-Islami* [der islamische Fortschritt] oder *al-Ḥarakah al-Islami* [die islamische Bewegung] signalisieren Zweifelsohne, dass die Beratung im Islam die Wurzel für alles ist: *T̤aura al-islam* [die Revolution des Islam] entstand innerhalb der Revolution der Muslime. Richtig ist es, dass die Revolution des Islam nicht zum Vorschein kam, ausgenommen angesichts von Umständen, die bei den Muslimen, die sich auf die Revolution vorbereiteten, herrschten.“<sup>210</sup>

### **Die Meinung der sunnitischen Gelehrten über das osmanische Reich**

Die Geschichte des osmanischen Kalifats, das anfangs eine säkulare Regierung war, zeigt uns, wie die politischen Voraussetzungen von den jeweiligen Regenten bzw. deren Regierungen

---

<sup>208</sup> - Quṭb, Ra‘smāliya, S. 73, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>209</sup> - Quṭb, Ma‘raka, S. 73f., bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption, S.138.

<sup>210</sup> - Ḥanafī, Ḥasan: *Al-Yasār al-Islāmī, Kitābāt fil-Nahḍah al-Islāmīyyah*, Band 1, Ġamāl al-Dīn al-Afġānī, S. 6-7.



genutzt werden können, um auf scheinheilige Weise die Menschen, die von ihnen beherrscht werden, auszunutzen und für ihre Ziele einzuspannen:

Das sunnitisch- politische Denken erreichte einen Wendepunkt in der Neuzeit mit der Abschaffung des Kalifats durch die Entscheidung der Großen Nationalversammlung der Türkei im Jahr 1924. Dies war eines von jenen seltenen symbolischen Ereignissen in der Geschichte, welche – wenn auch verspätet - den Niedergang einer altehrwürdigen Institution kennzeichnen. In einer Zeit, als der religiöse Modernismus, wie ihn Asad-Ābādī (Afghānī) und ‘Abduh eingeführt hatten, zwar seine Triebkraft verloren hatte, war er dennoch der Höhepunkt einer langen Periode der geistigen Gärung unter den Muslimen, die am Ende des achtzehnten Jahrhunderts begonnen hatte. Er löste eine heftige Debatte zwischen den Modernisten und Traditionalisten aus und eine Zeit lang verhieß er die Bildung einer Synthese ihrer gegensätzlichen Ansichten als den Beginn einer echten Erneuerung des politischen islamischen Denkens. Doch schon bald führte bittere Polemik, verbunden mit negativen Reaktionen auf die Säkularisierung in der Türkei, zu einer noch schärferen Konfrontation, die für die Traditionalisten dazu führte, dass sie den muslimischen Geist zu einer Alternative zum alten Kalifat drängte, zu einem der stimulierenden Faktoren des Rufs nach dem islamischen Staat.

In Wirklichkeit war die Bezeichnung Kalifat etwas irreführend für die Institution, die an der Spitze der osmanischen politischen Hierarchie stand. Es ist eine nicht allgemein verbürgte Geschichte, dass Sultān Salīm I. im sechzehnten Jahrhundert angeordnet hatte, dass ihm das Kalifat vom letzten ‘Abbāssiden-Kalifen Mutawakkil übertragen wurde. Wie dem auch immer sei, sunnitische Juristen weigerten sich, den Titel Kalif für den Sultān anzuerkennen mit der Begründung, dass das echte Kalifat nur unter den Rechtgeleiteten (Rāšidūn) existierte. Das war die Auffassung der Ḥanafī-Juristen, deren Schule immerhin unter dem Schutz der Sultāne stand. Ein anderes Argument war die notwendige Abstammung des Kalifen vom Stamm der Quraysch als eine andere unverzichtbare Qualifikation für die Einnahme der Position des Kalifen.

Daher wurde der Titel Kalif offiziell nicht verwendet für die Sultāne bis zum achtzehnten Jahrhundert, als die Osmanen aus Gründen der Staatsräson alle dogmatischen und juristischen Feinheiten beiseitelegten und ihren Sultān zum Kalifen erklärten. Das endgültige Mittel zur Registrierung dieser Innovation war der Vertrag von Kuchuk Kainarja, der im Jahr 1774

zwischen dem osmanischen Reich und Russland abgeschlossen wurde. In ihm verpflichtete sich der Sultān, die vollständige Unabhängigkeit der Tataren der Krim und von Kuchan, die bis zu diesem Zeitpunkt Teil des Osmanischen Reiches waren, anzuerkennen. Da die Kaiserin von Russland - so erzählt uns (der britische Orientalist) Arnold – für sich beanspruchte, die Patronin der Christen der orthodoxen Kirche, die im osmanischen Territorium lebten, zu sein, nannten die Osmanischen Bevollmächtigten den Sultān unter anderem zum "souveränen Kalifen der mohammedanischen Religion", um ihm eine angemessene geistliche Autorität über die Muslime zu verleihen.

Die Umstände, die zur Abschaffung des Kalifats führten, waren eine Folge der osmanischen Niederlage im Ersten Weltkrieg und der Bemühungen von Mustapha Kemal (Atatürk) - dem Gründer der modernen Türkei - um einen säkularen Staat. Atatürk bekam Hilfe bei seinen Plänen durch den Misskredit, in den das Sultānat-Kalifat geriet als Ergebnis seiner Zusammenarbeit mit den ausländischen Invasoren der Türkei sowie mit internen reaktionären Kräften. Im Folgenden geht es um die Folgen dieser Entwicklung auf das religiös-politische Denken.

Die Abschaffung des Kalifats erfolgte in zwei Stufen. Als Erstes beschloss die Große Nationalversammlung im November 1922, das Sultānat vom Kalifat zu trennen, und danach, das Sultānat durch ein republikanisches Regime zu ersetzen. Dies war im Hinblick auf die Verfassung unerlässlich, die von der Versammlung im Januar 1921 angenommen wurde. Sie erklärte, dass die „Souveränität bedingungslos dem Volk gehört. Die Amtsführung geht zurück auf den Grundsatz, dass die Menschen ihr Schicksal in Person und in der Tat kontrollieren sollen.

Rašīd Riḍās wichtige Abhandlung über das Kalifat<sup>211</sup> wurde am Vorabend der Abschaffung des Kalifats veröffentlicht. Nichtsdestotrotz verleiht dieses Buch sowohl der gebotenen Vorsicht hierzu wie auch der Spannung zwischen den Forderungen des arabischen Nationalismus und der religiösen Loyalität dem Kalifat gegenüber einen lebendigen Ausdruck. Es ist eine Arbeit, die vor dem Hintergrund von Riḍās intellektueller Entwicklung gewürdigt werden soll. Sie zeigt seinen Wechsel von einem Befürworter des osmanischen Kalifats im Namen des islamischen Universalismus zu einem relativ objektiven Kommentator seines Niedergangs. Zugleich wird auch der Zusammenhang mit seinen modernistischen

---

<sup>211</sup> - Rašīd Riḍā, Muḥammad: Al-Ḥilāfah au al-Imāmah al-Uzmā.

Ideen über die Notwendigkeit von Iğtihād, Gesetzgebung und Bekämpfung von Unwissenheit und Aberglauben unter den Muslimen deutlich. Er gehörte zu jener Generation von syrischen Emigranten, die Ägypten zu ihrer Heimat und zum Zentrum der geistigen Aktivitäten am Ende des neunzehnten Jahrhunderts machten und daher in der Lage waren, eine breitere Sicht der Dinge anzunehmen. Er verurteilte ethnische und rassistische Vorurteile und kritisierte Ibn Khaldūns Glorifizierung des ‘Aṣabīyyah, also der Gruppen-Solidarität und Clan-Parteilichkeit als Triebfeder von Politik, Dynastien und sogar prophetischen Missionen. Trotz alledem war er ein aktiver Sprecher des syrischen arabischen Nationalismus. Im Jahr 1920 wurde er Präsident des syrischen National-Kongresses, der Fayṣal, den späteren König im Irak, zum König von Syrien wählte. Es ist vielleicht dieses Schwanken zwischen islamischem Universalismus und arabischem Nationalismus, das hinter seinen undogmatischen, zuweilen ambivalenten, Ansichten zum Kalifat und dem islamischen Staat steckt – ein Charakterzug, der umso bemerkenswerter ist angesichts des unerschütterlichen Tons der Überzeugung, den er in seinen unzähligen Artikeln in seiner Zeitschrift al-Manār, dem Sprachrohr des islamischen Modernismus gezeichnet hat.

„Riḍā bringt das Thema des islamischen Staates vor, nachdem er sich mit den Problemen des Kalifats beschäftigt hatte. Er tut dies in drei Stufen: (1) als erstens zeichnet er das Fundament des Kalifats in der islamischen politischen Theorie nach, (2) dann zeigt er die Kluft zwischen dieser Theorie und der politischen Praxis der sunnitischen Muslime; (3) schließlich führt er seine eigene Vorstellung weiter darüber aus, wie ein islamischer Staat beschaffen sein sollte. Jede dieser Stufen muss etwas näher erläutert werden:

- (1) „In der ersten Stufe zielt das einleitende Resümee über die klassische Theorie des Kalifats auf die Feststellung seiner "Verbindlichkeit" (wuğūb) ab, die sich für ihn aus dem religiösen Recht (shar‘) ergibt, und nicht, wie die Mu‘tazilah behauptete, auf ‘aql (der Vernunft). Um seinen Standpunkt zu beweisen, stützt er sich massiv auf die prophetischen Überlieferungen (aḥādīṭ) und den Konsens (iğmā‘), aber nicht auf den Qur’ān. Dies, sowie seine umfangreichen Zitate von Māwardī, Ghazālī, al-‘Iṣṣī and Sa‘d al-Dīn al-Taftāzānī erwecken zunächst den Eindruck, dass er sich einem legalistischen Ansatz zu der Frage verschrieben hat.

Er unterscheidet zwischen dem, was er das ideale Kalifat nennt, das von den meisten Muslimen anerkannt wird und nur unter den Rāschidūn (Rechtgeleitete Kalifen) und einigen wenigen außergewöhnlich frommen Herrschern wie dem Umayyaden ‘Umar b.

ʿAbd al-ʿAzīz (regierte 717 – 720) existierte, und dem tatsächlichen Kalifat, unter dem die Muslime den größten Teil ihrer Geschichte lebten. Mit der Unterteilung des tatsächlichen Kalifats in das der Imāmah der Notwendigkeit (*al-Imāmah al-darūrah*) und das der Tyrannei bzw. der gewaltsamen Eroberung (*at-taghallub bi'l-quwwah*), benutzt er die Rechtsgelehrten der Vergangenheit zu seiner Unterstützung, um zu zeigen, dass diese Erscheinungsformen des Kalifats nur als temporäre Notlösungen unter besonderen Umständen gestattet und toleriert wurden.

- (2) Die zweite Stufe bei Riḍās Vorstoß hinsichtlich der Idee des islamischen Staates ist es, eine Reihe von praktischen Schwierigkeiten zu untersuchen, die die Rehabilitierung des Kalifats behinderten. Dabei geht es vor allem darum, die richtige Person zu finden, die Kalif aller Muslime werden sollte sowie die richtige Stadt für seinen Sitz. Bei der Abwägung der politischen Szene sondert er den ehrgeizigsten Kandidaten dieser Zeit für das Kalifat, Sharīf Ḥusayn von Mekka (1853 – 1931), aus wegen dessen Willkür, mangelndem kanonischen Wissen, pro-britischen Sympathien und seiner Ablehnung des Reformismus. Türken sind natürlich auch ausgeschlossen, da diese zu dieser Zeit gegen die Konzentration aller geistigen und politischen Macht in den Händen eines Mannes waren. Zu den ägyptischen Kandidaten äußert er sich nicht. Nur Imām Yaḥyā aus Jemen genießt seine Zustimmung, wegen seiner Beherrschung des religiösen Rechts, moralischen Integrität, Effizienz, politischen teilweisen Unabhängigkeit und Abstammung von den Qurayš. Aber er räumt ein, dass der Imām nur dann zum Kalifen aller Muslimen werden könnte, wenn, erstens, die Menschen des Ḥijāz, der Tihāmah und des Najd sich bereit erklärten, ihm den Treueid zu schwören und zweitens, wenn der Imām sich verpflichtet, die Regeln des iḡtihād einzuhalten, indem er allen Gruppen von Muslimen erlaubt, ihren besonderen Riten zu folgen. Solche Bedingungen festzulegen, war ein anderer Weg, die Undurchführbarkeit des gesamten Planes zu bekunden aus dem einfachen Grund, dass der Imām der Zaydīten-Sekte des Shīʿismus angehörte. Obwohl - wie Riḍā richtig festhält -, die Zaydīten im Vergleich mit anderen Shīʿiten diejenigen sind, die den Sunnīten, insbesondere den ḥanafītischen Muslimen, hinsichtlich kanonischer Fragen am nächsten stehen, ist es schwer vorstellbar, wie die Mehrheit der sunnitischen Muslime dazu zu gebracht werden könnte, einem schiitischen Kalifen zu gehorchen, egal welcher Konfession dieser auch angehört.

(3) Nun wechselt Rašīd Riḍā von der Frage des Kalifats zu der des islamischen Staates - ein subtiler und fast unmerklicher Übergang. So paradox es auch klingen mag, ist der Begriff, den er für den islamischen Staat (*al-Daulah*, oder *al-Ḥukūmat al-Islāmiyyah*) gebraucht - zumindest im modernen Sinne - eine neue Ergänzung zur islamischen rechtlichen Bezeichnung; dies ist vor allem den Osmanen zu verdanken. Im klassischen Islam war Staat oder Regierung bekannt, wenn auch nicht als Kalifat oder Imāmah, sondern unter Begriffen wie *imārah* (Emirat/Fürstentum) oder *wilāyah* (Vormundschaft oder Gouverneur). Riḍā gibt seinerseits keine Definition vom islamischen Staat, und die ganze Zeit impliziert er, dass dieser gleichbedeutend mit dem Kalifat ist. Manchmal benutzt er Wortverbindungen wie „Das islamische Kalifat“ (*al-Ḥilāfah al-Islāmiyyah*) oder die „Regierung des Kalifats“ (*Ḥukūmat al-Ḥilāfah*), die eher tautologisch sind. Daher rühren die vielen Zweideutigkeiten in seinem Plan, der nominell im Namen der Neuorganisation des Kalifats vorgestellt wird. In Wirklichkeit ist er aber der Vorschlag für eine neue Einheit, da einige seiner Funktionen und Institutionen (z. B. Gesetzgebung und Propaganda) ohne Präzedenz sind. Ein weiterer Beweis für seine pragmatische Einstellung besteht darin, dass sein Plan für diese Reorganisation zwei entscheidende Fragen direkt in den Fokus nimmt: das Prinzip der Volkssouveränität und die Möglichkeit der von Menschenhand gemachten Gesetze. Konzepte für den islamischen Staat, die diesen beiden Fragen keine Rechnung tragen, sind lediglich leere Redewendungen für utopische Ziele. Den Muslimen wurden viele solche Systeme angeboten, sogar nach Rašīd Riḍās Entwurf. Er und sein Meister ‘Abduh verdienen jedoch große Anerkennung dafür, dass sie zumindest die Debatte darüber eröffnet haben.“<sup>212</sup>

Immerhin ermutigte Rašīd Riḍā die türkische Bevölkerung dazu, sich zu bemühen, das Kalifat wieder aufzubauen und damit ein islamisches Bestreben gegen die Gefährdung durch westliche Länder zu gründen:

„O Ihr, die türkische begnadete Nation! Steht auf, um die Regierung des islamischen Kalifats wieder einzusetzen mit der Absicht der Sammlung der Führung von Religion und Kultur, um der Menschheit zu dienen und um einen islamischen Eifer zur Drohung gegen die westlichen Länder zu etablieren. Wenn ihr dies tut und eure Treue und eure eifrige Absicht nachweist, findet ihr seitens der westlichen Wissenschaftler und deren freien Gelehrten Unterstützung

---

<sup>212</sup> - Enayat, Hamid: Modern Islamic Political Thought, S. 71-77.

und Respekt, - wehrt euch gegen die Beschuldigungen der Verleumder und die Verführungen der Gierigen.“<sup>213</sup>

Hamid Enayat meint, dass in der islamischen Geschichte lediglich die Türken waren es, die versuchten, einen Staatsapparat in Form eines Kalifats zustande zu bringen, aufrecht zu erhalten und vor äußeren und inneren Feinden zu schützen. Diese Anstrengungen haben die anderen Nationen der muslimischen Länder nie unternommen und somit die Last einer solchen Verantwortung nie getragen:

„Unser Prophet hat seine Anhänger angewiesen, die Völker der Welt zum Islam zu bekehren, er hat ihnen aber nicht befohlen, Regierungen für diese Länder einzusetzen. Nie ist ihm eine solche Idee durch den Kopf gegangen. Kalifat bedeutet Regierung und Verwaltung. Ein Kalif, der wirklich seiner Rolle gerecht werden will, alle muslimischen Nationen zu regieren und zu verwalten, [gerät schnell in Verlegenheit], wie er dies bewältigen soll. Ich muss gestehen, dass ich unter diesen Bedingungen, wenn sie mich zum Kalifen ernannt hätten, sofort zurückgetreten wäre. Aber kehren wir zur Geschichte zurück und betrachten die Fakten. Die Araber gründeten ein Kalifat in Bagdad, etablierten aber auch ein anderes in Cordoba. Weder die Perser noch die Afghanen noch die Muslime Afrikas erkannten jemals den Kalifen von Konstantinopel an. Die Vorstellung von einem einzigen Kalifen, der die höchste religiöse Autorität über alle Muslime ausgeübt hätte, entsprach nicht der Realität. Dies ist so aus Büchern hervorgegangen. Der Kalif hat nie über die Muslime eine Macht ausgeübt, die der des Papstes über die Katholiken vergleichbar wäre. Unsere Religion hat weder die gleichen Anforderungen noch die gleiche Disziplin wie das Christentum. Die Kritiken, die unsere jüngste Reform hervorgerufen hat, [die Trennung des Kalifats vom Sultanat] sind inspiriert von einer abstrakten, unrealistischen Idee: der Idee des Pan-Islamismus. Eine solche Idee konnte noch nie in die Praxis umgesetzt werden. Wir haben das Kalifat in hoher Achtung gehalten gemäß einer alten und ehrwürdigen Tradition. Wir verehren den Kalifen, wir kümmern uns um seine Bedürfnisse und die seiner Familie. Ich füge hinzu, dass in der gesamten muslimischen Welt die Türken die einzige Nation sind, die effektiv den Lebensunterhalt des Kalifen sichern. Diejenigen, die einen universellen Kalifen befürworten, haben es bisher abgelehnt, irgendeinen Beitrag dafür zu leisten. Was also erwarten sie? Dass

---

<sup>213</sup> - Rašīd Riḍā, Muḥammad: Al-Ḥilāfah au al-Imāmah al-Uzmā, S. 8.

die Türken allein die Last dieser Institution tragen und sie allein die souveräne Autorität des Kalifen respektieren sollten? Diese wären zu hohe Erwartungen [von uns].“<sup>214</sup>

### **Die Eigenschaften des islamischen Staates**

Der islamische Staat, so wie er Riḍā in seinen Vorstellungen vorschwebt, kann die verschiedenen Aspekte des islamischen Lebens jedoch nicht unter allen Umständen realisieren:

„Es bleibt die Tatsache, dass der islamische Staat in der Einschätzung von Rashīd Riḍā weit von einem allmächtigen System entfernt ist, das jedes Detail des sozialen, politischen und kulturellen Lebens der Muslime regelt. Ob nun wegen einiger Unklarheiten und Widersprüche in seinem System oder der grundlegenden Überzeugung, dass eine religiöse Verordnung über jeden Bereich des menschlichen Lebens im modernen Zeitalter nicht möglich ist, ist die wichtigste Schlussfolgerung aus seinem Abriss, wie Rosenthal bemerkt, „die parallele Existenz eines religiösen und politischen Staates trotz der Betonung des ehemaligen und Verurteilung des letzteren“. Diese Dichotomie hatte keine längere Entwicklung. Die Botschaft der Salafiyyah mit den starken Unterströmungen der Massenpolitisierung in den zwanziger und dreißiger Jahren an in Ägypten, Syrien und im späteren Pakistan wirkte sich hier aus. Die Spannungen, die langsam an Dynamik in diesem Zeitraum zunahmen, führten schon bald zu einer scharfen ideologischen Polarisierung. Bewegungen, die versuchen, die Religion als ein Instrument des politischen Kampfes zu nutzen, sind unter diesen Umständen immer in Gefahr gewesen, in autoritäre Militanz umzuschlagen. Ein geordneter Dialog hätte möglicherweise dieses Abdriften verlangsamt, wenn nicht gar zum Halten gebracht. Aber eine Vielzahl von Faktoren machte einen solchen Dialog unmöglich. Dazu gehörte eine Atmosphäre, die von den politischen Fehden der zwanziger und dreißiger Jahre vergiftet war, die kulturelle Kluft zwischen den Disputanten und das daraus resultierende Fehlen guter Beziehungen, nicht nur zwischen den modernistischen Kritikern des Kalifats und der tiefverwurzelten Orthodoxie, sondern auch unter den Modernisten selbst. Das waren die Bedingungen rund um das Aufkommen und die Entwicklung der Bewegung der Muslimbrüder, deren Ideologie den

---

<sup>214</sup> - Enayat, Hamid: Modern Islamic Political Thought, S. 53-54.



Bruch des Fundamentalismus mit der Vorstellung der parallelen Existenz von Religion und Politik markiert und auf der Unterordnung der ersteren unter die letztere besteht.“<sup>215</sup>

Nach der Auffassung Maudūdī besteht ein Hauptanliegen des islamischen Staates darin, die Menschen von der Sklaverei ihrer Artgenossen zu befreien und für sie die wahre Freiheit zu gewinnen:

„Der islamische Staat ist im Wesentlichen ein Sozialstaat und ist verpflichtet, eine wichtige Rolle in der Wirtschaft für die Erfüllung der Ziele der *Šarī'a* im wirtschaftlichen Bereich zu gewährleisten ... Die wichtigste Säule des islamischen Glaubens ist der Glaube, dass der Mensch von Gott geschaffen wurde und niemandem außer ihm dienstbar ist (Koran 13:36). Eines der Hauptziele der prophetischen Mission Muḥammads ist folgendes: „Er nimmt ihnen ihre Last und die Fesseln, die auf ihnen lagen, ab“.<sup>216</sup> Dies stellt nicht nur die Essenz der islamischen Charta für die Freiheit des Einzelnen von aller Knechtschaft dar.“<sup>217</sup>

Maudūdī verleiht seiner Hoffnung, dass diese erfolgreich gegründete und etablierte islamische Gemeinschaft, die auf den hohen Idealen von Menschlichkeit und Gerechtigkeit basiert, auf Nicht-Muslime eine anziehende Wirkung ausüben könnte, so dass diese das islamische System akzeptieren und schließlich übernehmen, folgendermaßen Ausdruck:

„Wenn eine Gemeinschaft von Menschen heute den Islam in seiner Gesamtheit annimmt, ihr Leben organisiert und es in völliger Übereinstimmung mit den islamischen Prinzipien führt und sich ganz dieser Sache widmet, dann gibt es keinen Grund, warum der Rest der Menschheit nicht davon überzeugt werden sollte, den Islam heute zu begrüßen und anzunehmen. Es ist natürlich unmöglich, etwas nur durch Vorträge und Diskussionen bzw. kämpferische Schriften zu Stande zu bringen. Wenn wir jedoch in Zeit und Raum ein Lebenssystem errichten können, das wirklich die Ideale, Prinzipien und Lehren des Islam verkörpert, dann werden alle rechtschaffenen Menschen davon angezogen werden und es im Laufe der Zeit akzeptieren.“<sup>218</sup>

---

<sup>215</sup> - Ebenda, S. 83.

<sup>216</sup> - Koran Sure 7, Vers 157.

<sup>217</sup> - Chapra, M. Umar: The Islamic Welfare State and its Role in the Economy, Chapter Fourteen of the book: Edited by: Khurshid Ahmad and Zafar Ishaq Ansari: Islamic Respectives; Studies in honour of Mawlānā Seyyed Abul A'ālā Mawdūdī, p. 215-16.

<sup>218</sup> - Maudūdī, Seyyed Abul A'ālā: Islam Today (Original Title in Urdu: Islam Asr-e Hazir Men), 2<sup>nd</sup> Edition, P. 46.



Nach Meinung Muadūdīs ist das Ziel einer islamischen Regierung, die auf der Basis des Kalifats gegründet ist, die Bereicherung des menschlichen Lebens und Abschaffung aller Arten von Ausbeutung und Ungerechtigkeit. Im Gegensatz dazu stellt die historische Erfahrung der Kalifate, einschließlich der Kalifate von Umyyaden, Abbasiden und dem Osmanischen Reich, eher die Gegenseite dar, d. h. eine jahrhundertelange Geschichte voll von Unterdrückung, Gewalt, Despotismus, Plünderung und Mord an Andersgläubigen:

„Der Heilige Qurʾān stellt eindeutig fest, dass das Ziel und Zweck dieses Staates, der auf den Grundlagen des Tawḥīd [Einheitsbekenntnis], Risālat [Prophetentum] und Khilafat [Nachfolge] aufgebaut wurde, in der Gründung, Aufrechterhaltung und Entwicklung dieser Tugenden besteht, die der Schöpfer des Universums dem menschlichen Leben beifügen möchte. Dazu gehört auch die Verhütung und Beseitigung jener Übel, die für Gott verabscheuenswürdig sind. Der Staat im Islam ist nicht nur zur politischen Verwaltung vorgesehen oder zur Erfüllung des kollektiven Willens einer bestimmten Gruppe von Menschen. Vielmehr stellt der Islam ein hohes Ideal vor die Errichtung des Staates, für dessen Verwirklichung alle ihm zur Verfügung stehenden Mittel verwendet werden müssen. Das Ziel dabei ist, die Qualitäten von Reinheit, Schönheit, Güte, Tugend, Erfolg und Wohlstand zu fördern, die Gott im Leben Seiner Geschöpfe aufblühen sehen möchte, und alle Arten von Ausbeutung und Ungerechtigkeit abzuschaffen. ... Der islamische Staat kann so seine Sozialprogramme planen in jedem Zeitalter und in jeder Umgebung.“<sup>219</sup>

Eine Reihe von Anhänger Maudūdīs haben seine staatspolitischen Vorstellungen weiter entwickelt. Sie stellen in den Vordergrund ihrer Überlegungen den Satz: Der Mensch ist als Gottes Schöpfung frei jedem anderen gegenüber:

„Der islamische Staat ist im Wesentlichen ein Sozialstaat und dazu verpflichtet, eine wichtige Rolle in der Wirtschaft bei der Verwirklichung der Ziele der *Šarīʿa* im wirtschaftlichen Bereich zu übernehmen ... Diese Wohlfahrtrolle fällt jedoch in den Rahmen der individuellen Freiheit, welcher der Islam einen hohen Wert beimisst. Die wichtigste Säule des islamischen Glaubens besteht in der Annahme, dass der Mensch von Gott geschaffen wurde und nur ihm unterworfen ist (Sure 13, Vers 36) und dass es eines der primären Ziele der prophetischen Mission von Muḥammad (Friede sei mit ihm) ist, die Menschheit von allen Lasten und Ketten, die sie versklaven, zu befreien (Sure 7, Vers 157). Dies bietet nicht nur die Essenz der

---

<sup>219</sup> - Maudūdī, Seyyed Abul Aʿlā: *The Islamic Way of Life*, edited by: Khurshid Ahmad and Khurram Murad, P. 32.

islamischen Charta für die Freiheit des Einzelnen von aller Knechtschaft an, sondern stellt die Menschen auch unter die Souveränität Gottes in allen Aspekten des Lebens, was im Wesentlichen die Unterordnung des Menschen unter das moralische Gesetz von Koran und Sunnah beinhaltet.“<sup>220</sup>

Die Leistungsunfähigkeit der nicht islamischen Systeme und die Unfähigkeit beider Modelle, des kapitalistischen und des sozialistischen, um den grundlegenden wirtschaftlichen und moralischen Herausforderungen unserer Zeit und den Bedürfnissen einer humanen Gesellschaft nachzukommen, wird wie folgt dargelegt:

„Unsere zweite Prämisse ist, dass dieser Ansatz in aller Klarheit Nachahmungen ausschließt. Somit können das kapitalistische und das sozialistische Modell keinen Platz als unsere Ideal-Typen haben, obwohl wir von all den Erfahrungen der Menschheit gerne Gebrauch machen, und sie gewinnbringend assimilieren und integrieren in das islamische Gerüst, damit sie unseren eigenen Zielen und Zwecken dienlich sind, ohne dabei unsere Werte und Normen irgendwie zu beeinträchtigen. Wir müssen aber die Archetypen des Kapitalismus und des Sozialismus ablehnen.

Diese beiden Modelle der Entwicklung sind mit unserem Wertesystem unvereinbar; beide sind ausbeuterisch und ungerecht und scheitern daran, den Menschen als solchen zu behandeln, als Gottes Statthalter (Ḥalīfah) auf der Erde. Beide sind in ihren eigenen Bereichen unfähig gewesen, den grundlegenden wirtschaftlichen, sozialen, politischen und moralischen Herausforderungen unserer Zeit und den Bedürfnissen einer humanen Gesellschaft und einer gerechten Wirtschaft nachzukommen. Beide sind irrelevant für unsere Situation, nicht nur wegen der Unterschiede in der ideologischen und moralischen Haltung und den gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen, sondern auch bedingt durch eine Vielzahl von weltlichen und wirtschaftlichen Gründen: Unterschiede in den Ressourcen, veränderte internationale wirtschaftliche Situationen bei der Ausformung der jeweiligen Volkswirtschaften, sozialen und wirtschaftlichen Kosten der Entwicklung und vor allem wegen der grundlegenden Tatsache, dass die entscheidende entwicklungspolitische Strategie dieser beiden Systeme – Industrialisierung durch Maximierung des Anlageüberschusses –

---

<sup>220</sup> - Chapra, M. Umar: The Islamic Welfare State and its Role in the Economy, Chapter Fourteen of the book: Edited by: Khurshid Ahmad and Zafar Ishaq Ansari: Islamic Respectives; Studies in honour of Mawlānā Seyyed Abul A‘lā Mawdūdī, p. 215-16.

nicht zu den sozialen Bedingungen der muslimischen Welt und den Anforderungen der sozialen Ideale des Islam passt.“<sup>221</sup>

Abul A‘lā Maudūdī meint, dass der Islam als eine umfassende Religion ein Programm für das menschliche Leben anbietet, um die Unterdrückung von der Gesellschaft zu eliminieren:

„Und der Islam ist keine Serie von heiligen Riten und Kultzeichen, sondern er ist ein allgemeines System und zwar umfassend und will die anderen unrichtigen tyrannischen gegenwärtigen Systeme der Welt eliminieren und ihnen das Rückgrat brechen und sie durch ein kompetentes System und ein maßgebendes Programm ersetzen. Der Islam sieht darin, d. h. in dem neuen System nichts außer der Wohlfahrt der Menschheit. Es gibt darin wahrlich die Rettung der Menschen von den Übeln und Freveln und er bemüht sich um ihre Glückseligkeit, Erlösung und ihren Sieg unverzüglich und zukünftig.“<sup>222</sup>

Maudūdī plädiert dafür, dass die Muslime unmittelbare Kontakte mit dem Koran und der Tradition des Propheten pflegen sollen, um so eine positive Beziehung und Verbindung zum Universum möglich zu machen:

„Die Massen müssen aus dem Griff ihrer unwissenden religiösen Mentoren befreit und in direkten Kontakt mit dem Koran und der Sunnah gebracht werden. Ihnen sollte unter Anleitung der islamischen Da‘wa (Mission) der Eintritt in eine positive Beziehung mit dem Universum zugänglich gemacht werden, und sie sollten wissen, dass sie in diesem Zusammenhang denken, gestalten und experimentieren können.“<sup>223</sup>

Die (von Maudūdī in Leben gerufene islamische) Bewegung sollte der Emanzipation und Werteorientierung aller Menschen – ob Muslime oder Nicht-Muslime – einen höheren Stellenwert beimessen als dem politischen Wandel in den muslimischen Gesellschaften. Die Auswirkungen des wertorientierten Intellekts auf das zeitgenössische Denken in den Geisteswissenschaften, der Kunst und Literatur ist von größerer Bedeutung für die Zukunft

---

<sup>221</sup> - Ahmad, Khurshid: Economic Development in an Islamic Framework, Chapter Fifteen of the book: Edited by: Khurshid Ahmad and Zafar Ishaq Ansari: Islamic Perspectives; Studies in honour of Mawlānā Seyyed Abul A‘lā Mawdūdī, p. 227.

<sup>222</sup> - Maudūdī, Seyyed Abul A‘lā: Al-Ġihād fī Sabīl-i Allāh, S. 39, Ḥanafī, Ḥasan: Al-Dīn wal-Ṭaurah fī Miṣr 1952-1981, Band 5, al-Ḥarakah al-Dīniyyah al-Mu‘āṣirah, S. 142.

<sup>223</sup> - Siddiqi, Muhammad Nejatullah: Tawḥīd: The Concept and the Process, Chapter Two of the book: Edited by: Khurshid Ahmad and Zafar Ishaq Ansari: Islamic Perspectives; Studies in honour of Mawlānā Seyyed Abul A‘lā Mawdūdī, p. 32.

des Islam in der modernen Welt als die Aufnahme von wenigen islamischen Bestimmungen in die Verfassungen der muslimischen Länder.

„In einer Welt, die immer mehr zu einer Einheit wird, kann eine vollständige zivilisatorische Veränderung in einem Land, das sich in Isolation befindet, kaum zustande kommen. Die Verwirklichung eines echten islamischen Staates kann nur schrittweise erfolgen und was die Bewegung außerhalb eines Landes im Hinblick auf globale geistige Veränderungen erreicht, ist nicht weniger wichtig für die Errichtung eines islamischen Staates in diesem Land, als das, was sie innerhalb des Landes durch Mobilisierung der Öffentlichkeit und das Zustandekommen von Reformen erreicht etc.“<sup>224</sup>

Die philosophischen Grundlagen des islamischen Konzepts für die Entwicklung der Gesellschaft und Bereicherung der Menschheit und des menschlichen Lebens, die von Maudūdī und seiner Anhängerschaft propagiert werden, sind folgende:

„(1) Tauḥīd (Einheit und Souveränität Gottes). Darin sind die Regeln festgelegt in der Beziehung des Menschen zu Gott und zu seinen Mitmenschen.

(2) Rubūbiyyah (göttliches Handeln für Nahrung, Versorgung und Führung der Dinge zu ihrer Vollkommenheit). Dies ist das grundlegende Gesetz des Universums, das Licht wirft auf das göttliche Modell zur nutzbringenden Entwicklung der Ressourcen und deren einvernehmlichen Förderung und gemeinsamen Nutzung. Es ist im Rahmen dieser göttlichen Anordnung, dass menschliche Anstrengungen stattfinden.

(3) Ḥilāfah (Rolle des Menschen als Statthalter Gottes Erden). Dieses Konzept definiert den Status und die Rolle des Menschen, präzisiert die Verantwortung des Menschen als Muslim bzw. die der muslimischen Ummah als Treuhändler für dieses Ḥilāfah / Kalifat. Daraus ergeben sich das einzigartige islamische Konzept der menschlichen Treuhänderschaft in moralischer, politischer und wirtschaftlicher Form sowie die Prinzipien der sozialen Organisation.

---

<sup>224</sup> - Ebenda, p. 32.

(4) Tazkīyah (Reinigung und Wachstum). Die Aufgabe aller Propheten Gottes bestand darin, die Tazkīyah des Menschen in all seinen Beziehungen mit Gott, anderen Menschen, mit der Natur und der Gesellschaft bzw. dem Staat aufzuzeigen.“<sup>225</sup>

Nun haben sich Quṭbs Ansichten im Laufe der Jahre zwar verändert, aber nicht von Grund auf gewandelt. Im Gefängnis entwickelte er die Idee, dass Gott mit dem Islam eine Herrschaftsordnung offenbart hat, der sich die Menschen zu unterwerfen hätten. Alle anderen Ordnungen, ob Kapitalismus, Sozialismus oder Kommunismus, seien von Menschen geschaffen; sie zu akzeptieren, sei Götzendienst. Das ist dann aber aus der Sicht von Nasr Hamid Abu Zaid eine totalitäre Ideologie, die sich gegen jedweden Pluralismus und gegen jedwede Selbstbestimmung wendet und nur eine Partei, die „Partei Gottes“, (Ḥizbullāh) zulässt.

Zu Quṭb gibt es unterschiedliche Ansichten: Während z. B. Abu Zaid sich von dessen Gedankengut abwandte, weil er in seiner radikal-islamischen Haltung die Gefahr der Errichtung einer Diktatur mit islamistischer Ausrichtung sah, betonte der deutsche Islamwissenschaftler Göbel die freundliche, zu sozialistischen Ideen tendierende Einstellung Quṭbs. Einig waren sie sich in der Verurteilung seiner Hinrichtung.

### **Die besonderen Fragen der islamischen Gesellschaften und Lösungsvorschläge dazu**

Der folgende Abschnitt widmet sich den säkularen Auffassungen von Rašīd Riḍā über die religiös-gesellschaftlichen Angelegenheiten, um den neuartigen, von Menschen gemachten Gesetzen zu dienen und diesen Regelungen eine religiöse Farbe zu verleihen:

„Riḍā kommt den säkularen Positionen erstaunlich nahe, wenn er die kanonischen Gründe für die Freiheit der Gelehrten in der Gesetzgebung bei nichtreligiösen Fragen erklärt. Die wichtigste davon ist seiner Meinung nach immer die Notwendigkeit von *Ijtihād*. Aber es gibt noch zwei weitere Gründe. Er führt einen davon an mit der bekannten Trennung in der Šarī‘a zwischen den Regeln für rituelle Handlungen (*‘Ibādāt*) und jenen für soziale Beziehungen oder alltägliche Geschäfte (*Mu‘āmilāt*). Er definiert die Natur der letzteren Kategorie neu, die

---

<sup>225</sup> - Ahmad, Khurshid: Economic Developmet in an Islamic Framework, Chapter Fifteen of the book: Edited by: Khurshid Ahmad and Zafar Ishaq Ansari: Islamic Respectives; Studies in honour of Mawlānā Seyyed Abul A‘lā Mawdūdī, p. 230.

für ihn primär die Aufgabe des Gesetzgebers ist. Er sagt, dass Beziehungen, die durch solche Regeln bestimmt werden, nur bestimmten, allgemeinen religiösen Prinzipien unterstehen. Dazu gehören der Respekt des Einzelnen für die Rechte des Anderen, Ehre, Leben und Eigentum. Aber außerhalb dieser Maßgabe gehören alle administrativen, juristischen, politischen und militärischen Handlungen, bei denen die vorwiegende Absicht nicht "Nähe zu Gott" ist, zu den "Zweigen" (*Furūʿ*) der *Šarʿa*, sofern sie in gutem Glauben ausgeführt werden. Dies bedeutet, dass sie geeignet sind, neuartigen, von Menschen gemachten Gesetzen zu dienen. Der andere Grund ergibt sich aus der Unterscheidung zwischen Religion (*Dīn*) und Gesetz (*Šarʿ*).“<sup>226</sup>

Das Buch von ʿAbd al-Rāziq: „Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft“ kann nach wie vor für die aktuellen Fragen der islamischen Länder Lösungen finden und für einen verhältnismäßigen Umgang mit den islamischen Regelungen sorgen.

„Obwohl der eigentliche Anlass für die Schrift von Alī ʿAbd al-Rāziq, die Abschaffung des Kalifats, in der heutigen Zeit kaum noch als Gegenstand eines intellektuellen Diskurses wahrgenommen wird, spielt „Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft“ nach wie vor eine wichtige Rolle in den aktuellen Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Islam und Politik, um Fragen der Menschenrechte, der Gleichheit zwischen den Geschlechtern und der in der islamischen Welt oft als negativ empfundenen Globalisierung. Die Antworten, Vorschläge und Denkanstöße, die Alī ʿAbd al-Rāziq vermittelt, können dazu beitragen, die Länder der islamischen Welt zu befähigen, den Herausforderungen des 21. Jh. durch einen zeitgemäßen und produktiven Umgang mit dem reichen islamischen Erbe zu begegnen.“<sup>227</sup>

Um die gesellschaftlichen Probleme lösen zu können, müssen die Muslime erstmals deren Potenziale und religiöse Prinzipien kennen. Mit Einführung der sogenannten Lösungen vom Ausland werden die Schwierigkeiten der muslimischen Gesellschaften nicht aufgehoben, so Quṭb.

Seyyed Quṭbs Vorstellungen von einer islamischen Herrschaft und einer islamischen Gesellschaft sind – wie alle Weltansichten – deutlich beeinflusst von dem soziopolitischen

---

<sup>226</sup> - Enayat, Hamid: Modern Islamic Political Thought, S. 79.

<sup>227</sup> - Ebert, Hans-Georg / Hefny, Assem: Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft, Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alī ʿAbd al-Rāziq, S. 16.

Hintergrund, in dem sie formuliert wurden. Maßgeblich beeinflusst durch Prozesse der Demandatisierung bzw. der Post-Mandatszeit und des nation-building sowie durch die damit verbundenen Autonomiebestrebungen und die Suche nach dem „Eigenen“ in Abgrenzung zum „Anderen“, in erster Linie zum Westen, erklärt Qutb 1949 in seiner ersten islamistischen Schrift *‘Adāla* die Übernahme westlicher Ordnung bzw. politischer Maximen der Demokratie, des Sozialismus oder des Kommunismus zu einem unnötigen „Import“:

„Ein Staat greift nicht zum Import, bevor er seine Staatskasse überprüft und seine Rohstoffe und Potentiale untersucht hat. [...] Wir schauen um uns und sehen eine unfreundliche gesellschaftliche Realität. Wir blicken um uns und sehen gesellschaftliche Umstände, in denen keine soziale Gerechtigkeit realisiert wird. Dann wenden wir unseren Blick nach Europa, Amerika oder Russland und holen von ihnen die Lösungen für unsere Probleme heran, genauso, wie wir von ihnen Waren für unser tägliches Leben importieren. [...] Wir genießen uns nicht, unser ganzes spirituelles Erbe, unser ganzes geistiges Gut und alle Lösungen, die uns eine Untersuchung unserer Grundlagen, Prinzipien und Theorien geben könnte, wegzuworfen, um dafür Prinzipien der Demokratie, des Sozialismus oder des Kommunismus heranzuholen.“<sup>228</sup>

Qutb meint, dass der Islam als ein vollkommenes Programm für das menschliche Leben praktische Methoden für das gesellschaftliche Zusammenleben bzw. für die Lösung der sozialen Schwierigkeiten vorschlägt.

„Qutb argumentiert, dass sich Lösungen für gesellschaftliche Probleme nicht ohne weiteres übertragen ließen. Die „natürliche, organische Entwicklung einer bestimmten Ordnung in einer bestimmten Umgebung“ mache sie „zumindest in Bezug auf diese Umgebung, passender für sie als alle anderen von ihr abweichenden, fremden Ordnungen“.<sup>229</sup> Diese „eigene“ Ordnung ist für ihn der Islam, dessen essentielles Merkmal die Regelung des menschlichen, diesseitigen Lebens. Zu der Zeit, als die Abschaffung des Kalifats noch nicht

---

<sup>228</sup> - Qutb, *‘Adāla*, S. 5. In der letzten, 1964 erschienenen Auflage (*‘Adāla* 1995, S. 7), in der er mehr das Konzept der islamischen *umma*, die quer zu nationalen Grenzen liegt, herausstellt, heißt es statt „wir“, d.h. „wir hier in Ägypten“: „die Menschen in dieser Welt die als ‘islamische Welt’ bezeichnet wird“. Dementsprechend änderte Qutb auch alle Personalpronomina und Verben von der 1. Person Pl. in die 3. Person Pl., bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption.

<sup>229</sup> - Qutb, *‘Adāla*, S. 20; vgl. ebd., S.6; ders., *Muğtama‘*, S. 63f., bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Qutb und seine Rezeption.



lange zurück lag und Säkularismus ein wichtiges Thema der öffentlichen Diskussion war, verurteilt er die Trennung von Religion und irdischer Welt als „europäischen Trend“, der „auf lächerliche Weise“ nachgeahmt werde,<sup>230</sup> obwohl er nur für das Christentum verständlich sei, weil er sich primär der „innerseelischen Läuterung“ und „spirituellen Wohlformung“ zugewandt und politische und gesellschaftliche Belange außer Acht gelassen habe.<sup>231</sup> Im Islam hingegen gebe es dafür weder im Hinblick auf dessen Zielsetzung und Beschaffenheit noch im Hinblick auf dessen Entstehungsgeschichte und historische Entwicklung einen Grund. Er sei „in einem unabhängigen Land, über das kein Imperialismus und kein König Macht hatte“, entstanden, so dass er in der Lage gewesen sei, der Gesellschaft „seine Gesetze und Richtlinien zu geben und gleichzeitig ihr Gewissen und ihren Geist sowie ihr Verhalten und Zusammenleben zu organisieren und in seinen Richtlinien und Gesetzgebung Diesseits und Religion zu verbinden“.<sup>232</sup> Quṭb behauptet:

„Jemand, der diese Religion studiert, wird auf keinen Fall Zweifel daran haben, dass das Gesellschaftskonzept in ihren religiösen Zeremonien und Regelungen klar und offen zutage tritt, und dass es das grundlegende, mächtige und allgemein offenkundige Konzept in ihrem ganzen Sein ist. Wenn wir in einigen Zeiten den Versuch entdecken, die fromme Seite (die Seite der gottesdienstlichen Handlungen) dieser Religion überzubetonen und sie von der gesellschaftlichen Seite zu isolieren oder die gesellschaftliche Seite von der Religion zu isolieren, dann ist das ein Übel des Zeitalters, kein Übel der Religion.“<sup>233</sup>

Er bezeichnet den Islam als „vollkommenes System“ (*nizām mutakāmil*), das alle Bereiche des menschlichen Lebens regelt.“<sup>234</sup>

---

<sup>230</sup> - Quṭb, ‘Adāla, S. 20, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>231</sup> - Quṭb, ‘Adāla, S. 7f. Zu Quṭbs Sicht des Säkularismus als logische Folge des Christentums vgl. ‘Adāla, S. 6-20, S. 271, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>232</sup> - Quṭb, ‘Adāla, S. 12, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>233</sup> - Quṭb, ‘Adāla, S. 13f., bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>234</sup> - Quṭb, ‘Adāla, S. 22; S. 90; vgl. ders., Zilāl 3, S. 1443. *Nizām* kann sowohl mit „Ordnung“ als auch mit „System“ übersetzt werden. Wenn Quṭb äußert, dass das menschliche Leben von mehreren *nuzum* geregelt werde, dem moralischen, dem politischen, dem gesellschaftlichen und dem ökonomischen *nizām* (vgl. z.B.



Quṭb kritisiert die islamischen Länder, die die islamischen Regelungen nicht durchführen und betrachtet solche Gesellschaften als heidnisch. Er lehnt die vorgegebene islamische Eigenschaft sogenannter muslimischer Gesellschaften ab und meint, dass eine Gesellschaft, deren Gesetzgebung nicht von den Gesetzen und Regelungen des Islam entnommen wird, keine islamische Gemeinde ist.

„Quṭbs Definitionen von „gläubig“ und „ungläubig“ werden bis heute in der islamischen Welt kontrovers diskutiert und von radikalen Gruppierungen herangezogen, um Politikern oder auch der ganzen Gesellschaft Unglaube vorzuwerfen.

In der ersten wie letzten Fassung von *‘Adāla*<sup>235</sup> – d.h. 1949 wie 1964 - definiert Quṭb mit Sure 59, 7 („[...] Was der Gesandte euch nun gibt, das nehmt an! Aber verzichtet auf das, was er euch verwehrt! [...]“) und einer semantischen Verengung der umstrittenen Verben mit den Radikalen *ḥ-k-m* auf deren politische Bedeutung („regieren“) in Sure 4,65 („[...] Sie sind so lange nicht (wirklich) gläubig, bis sie dich entscheiden lassen (*ḥattā yuḥakkimūka*)<sup>236</sup> über das, was zwischen ihnen umstritten ist, und sich hierauf durch die Entscheidung, die du getroffen hast, nicht bedrückt fühlen, (dir) vielmehr uneingeschränkt beipflichten“) und Sure 5, 44 („[...] Diejenigen, die nicht nach dem entscheiden (*yaḥkumu*)<sup>237</sup>, was Gott (in der Schrift) herab gesandt hat, sind die (wahren) Ungläubigen“) und nur diejenigen sind Muslime, „die diese Religion in ihrer gesellschaftlichen, juridischen und finanziellen Ordnung

---

Mustaqbal, S. 3), ist die Übersetzung „Ordnung“ treffender. Beschreibt er jedoch wie hier den Islam als *nizām*, dessen unterschiedliche Teile eine Einheit bilden, wird diese Bedeutung besser wiedergegeben mit „System“. *Mutakāmil*, das Patizip Aktiv von *takāmala*, bedeutet sowohl „vollkommen/vollwertig“ als auch „abgerundet“ und gibt in den Sozialwissenschaften „integrativ“ wieder. Hier ist darunter zu verstehen, dass alle Teile dieses Systems eine „integrative Einheit bilden und sich gegenseitig vervollkommen, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption, S. 61-62.

<sup>235</sup> - Das bedeutet Gerechtigkeit und ist die erste islamistische Schrift von Quṭb.

<sup>236</sup> - Paret: „zum Schiedsrichter machen“.

<sup>237</sup> - Die Verben *ḥakkama* (auch: „zum Herrscher ernennen, als Schiedsrichter wählen, richten lassen, entscheiden lassen, regieren lassen“) in Sure 4, 65 und *ḥakama* (auch: „regieren“) in Sure 59,7 werden im Arabischen aus den gleichen Radikalen wie *ḥukūma* („Regierung“), *ḥukm* („Urteil“), *ḥākim* („Regierender“, „Herrscher“) und *ḥākimiyya* („Souveränität“) gebildet, die in Quṭbs Schriften – bis auf *ḥukūma* aufgrund der säkular-politischen Konnotation – zentrale Begriffe darstellen. Im Deutschen können sie nicht durch wortverwandte Termini wiedergegeben werden, es muss jedoch berücksichtigt werden, dass vor allem der heutige arabische Leser eine Verbindung zwischen diesen Worten herstellt und *yaḥkumu* in Sure 5,44 mehr mit „regieren“ assoziiert als das deutsche „entscheiden“, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

entscheiden lassen“.<sup>238</sup> Gleichzeitig streitet er den vorgegebenen islamischen Charakter sogenannter muslimischer Gesellschaften ab und äußert sich dahingehend – ebenfalls in allen Fassungen von *‘Adāla* –, dass eine Gesellschaft, die den Islam auf gottesdienstliche Handlungen und religiöse Zeremonien reduziere und deren Gesetzgebung nicht von den Gesetzen und Regelungen des Islam bestimmt werden, nicht islamisch sei.<sup>239</sup> Mit diesem Maßstab verurteilt er die ägyptische Gesellschaft schon 1949 als nicht islamisch:

„Die gegenwärtige islamische Gesellschaft ist in keinem Fall islamisch. Wir haben bereits zuvor einen Text aus dem Koran angeführt, der nur durch Wortverdrehungen uminterpretiert werden kann: ‘[...] Diejenigen, die nicht nach dem entscheiden, was Gott offenbart hat, sind die wahren Ungläubigen.’<sup>240</sup> Wir entscheiden in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht nach dem, was Gott offenbart hat. Wir lassen jetzt die Angelegenheit der Maßlosigkeit und des Luxus beiseite, die der Islam verbietet und lassen auch die Armut beiseite. [...] Dies und auch andere Beispiele, über die einige vielleicht sinnlos streiten, lassen wir jetzt beiseite. Denn der Korantext [Sure 5, 44] lässt sich auch ohne dass man all das braucht, allein aufgrund der bestehenden Gesetze auf die gegenwärtige Gesellschaft anwenden.“<sup>241</sup>

Was die Ansichten Quṭb über die Notwendigkeit der Durchführung der islamischen Regelungen in den islamischen Ländern angeht, sieht man auch bei einer Menge von anderen islamischen Denkern (sunnitischen und schiitischen), die einen solchen Versuch zur Realisierung der islamischen Regelungen als wichtigste Aufgabe der Muslime betrachten, ähnliche Denkweisen. Auch sie gehen davon aus, dass ohne die Realisierung der islamischen Gebote die praktische Umsetzung des Islam unterbrochen wird, während Gott diese Religion bis zur Endzeit für die Menschen vorgesehen hat und die Abkehr vom Islam als eine unverzeihbare Sünde betrachtet.

---

<sup>238</sup> - Quṭb, *‘Adāla*, S. 13. Zur Diskussion dieser Verse vgl. IV.1.2;IV.3.3, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>239</sup> - Quṭb, *‘Adāla*, S. 13. Zur Diskussion dieser Verse vgl. IV.1.2;IV.3.3, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption.

<sup>240</sup> - Sure 5, 44.

<sup>241</sup> - Quṭb, *‘Adāla*, S. 225f.; vgl. ders., *Zilāl* [d.h. *fi Zilāl al-Qur’ān*/ Im Schatten des Korans] 3, S. 1735, bei: Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption, S.78-80.

Die Anhänger der Etablierung einer islamischen Regierung argumentieren, dass ohne Durchführung der islamischen Regelungen, insbesondere in den islamgeprägten Ländern, lediglich der Name des Islam übrig bleibt, dessen Inhalt aber in diesen Gesellschaften keinen Platz mehr hat. Deswegen ist die Wiederbelebung der islamischen Gesetze in der Gesellschaft, insbesondere in den muslimischen Ländern, als bedeutendste Aufgabe der Muslime zu betrachten.

### **Die Ähnlichkeit zwischen der sunnitischen Idee des Kalifats und der schiitischen Lehre der Welāyat-e Faqīh**

Die Gründung des islamischen Staates ist ein Muss bei der sunnitischen Anhängerschaft des Kalifats bzw. bei den schiitischen Gelehrten, die die Lehre Welāyat-e Faqīh unterstützen. Die Anhänger der Theorie Welāyat-e Faqīh der schiitischen Gelehrten stimmen in diesem Sinne mit den sunnitischen Gelehrten überein. Beide gehen davon aus, dass für die Realisierung der islamischen Gebote die Gründung eines islamischen Staates absolut erforderlich ist.

Dagegen meinen die traditionellen schiitischen Gelehrten, dass die Realisierung der islamischen Regelungen von den Gelehrten oder den anderen Muslimen nicht erwünscht sind. Sie gehen davon aus, dass die Aufgabe aller Schiiten einschließlich der Gelehrten dies ist, selbst tugendhaft zu sein und die Voraussetzungen zur Erscheinung des zwölften Imāms vorzubereiten. Ein wichtiges Argument der traditionellen schiitischen Gelehrten in diesem Zusammenhang ist, dass es kein entsprechendes Kapitel in den wichtigen Büchern der Schiiten<sup>242</sup> gibt. Und wenn der Prophet und die Imāme so eine Funktion von den schiitischen Gelehrten verlangt hätten, dann sollten diese Texte die Voraussetzungen für diese Funktion

---

<sup>242</sup> - Die vier autoritativen Quellen, d. h. die kompetenten Überlieferungssammlungen der Schiiten sind wie folgt:

- Uṣul-e Kāfī gesammelt von Muḥammad b. Ya‘qūb Koleinī (gest. 328 od. 329 n. H./ 939 od. 940 n. Chr.),
- Man lā Yaḥḍarah-u al-Faqīh gesammelt von Abū Ġa‘far Muḥammad b. ‘Alī b. Bābweih Qummī, bekannt als Scheich Ṣadūq (gestorben 381 n. H./ 991),
- Tahḍīb ul-Aḥkām gesammelt von Abū Ġa‘far Muḥammad b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī bekannt als Scheich Ṭūsī (gest. 460 n. H./1067),
- Al-‘Istibṣār gesammelt von Scheich Ṭūsī.

darstellen und dieses Thema deutlich machen. Jedoch sind in keiner richtigen Quelle der Schia diese wichtigen Angelegenheiten behandelt worden ist.

Nach der Überzeugung der schiitischen Gelehrtschaft ist es Gott allein, der die Imāme bestimmt.

Gott spricht im Koran von der Zuerkennung der Imāmah (heilige Führung der Gemeinde) für den Prophet Ibrāhīm (Abraham) und sagt, dass Gott selbst ihn als Imām gewählt hat. Das zeigt einerseits den Rang und die hohe Stellung des Imāms und andererseits, dass dieses Amt nicht durch die Wahl der Menschen zu bekleiden ist. Im ganzen Koran gibt es keine Stelle, die besagt, dass der Imām durch eine Wahl von Menschen gewählt worden wäre oder so eine Wahl als legal und gemäß Zufriedenheit Gottes erwähnt worden wäre.

Darüber hinaus ist es zu beachten, dass die Ernennung Abrahams nach einer Reihe von Prüfungen stattgefunden hat. Im Koran steht:

«وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»

„Und (gedenkt,) als Abraham von seinem Herrn mit Worten (Geboten) geprüft wurde, da befolgte er sie. ER (Gott) sagte: „Ich mache dich zum Imām (Leiter, Führer) für die Menschen. Er (Abraham) fragte: „Und von meiner Nachkommenschaft?“ ER sagte: „Mein Bund erstreckt sich nicht auf die Ungerechten.“<sup>243</sup>

Der Koran erzählt von Gott: „*innī ḡāʿiluka linnās-i ʾimāman*“<sup>244</sup> (Wahrlich, Ich mache dich als Imām für die Menschen) und „*innī ḡāʿilun fil- ʾard-i ḡalīfah*“<sup>245</sup> (Wahrlich, Ich setzte auf der Erde einen Kalifen/ Nachfolger ein). Diese Verse stellen für die Muslime eine rote Linie dar, die besagt, dass nur Gott in der Lage ist, einen Imām oder einen Kalifen zu bestimmen und die Menschen nach der Ansicht des Korans dazu nicht fähig sind. Umgekehrt liest man nirgendwo im Koran, dass es den Menschen erlaubt worden wäre, einen Imām zu bestimmen bzw. findet sich keine Bestätigung für einen solchen Akt. Notwendigerweise ordnen Muslime wie alle anderen Menschen den Regenten verschiedene Stellungen zu wie: Präsidenten, Könige, Kanzler usw. In diesem Sinne sind diese Regenten lediglich die irdischen Herrscher und genießen keine göttliche Heiligkeit und die Rechtfertigung ihrer üblen Taten -

---

<sup>243</sup> - Sure 2, Vers 124.

<sup>244</sup> - Sure 2, Vers 124.

<sup>245</sup> - Sure 2, Vers 30.

insbesondere ihr Despotismus – ist auf gar keiner logischen oder religiösen Basis zu begründen.

Bei den Schiiten wird Imāmah als eines der wichtigsten geistigen und göttlichen Ämter betrachtet, die Gott Abraham gab, nachdem er ihn zuvor jahrelang durch schwierige Prüfungen erprobt und ihn als Prophet ausgesucht hatte. Deswegen gilt die Imāmah für die schiitischen Muslime als eine Säule von den Glaubensgrundsätzen.

Genauso verhält es sich mit dem Amt des Kalifats und des Ranges des Kalifen im Koran.

Wenn man irgendwo nach diesen Begriffen im Koran Ausschau hält, sieht man, dass, Gott der Erhabene, sich als Schöpfer und Nenner der Kalifen erwähnt.

Und Gott sagt über einige Kinder von Isrāʾīl, die die schwierigen Prüfungen bestanden haben, dass ER selbst sie als Imām genannt hatte:

«وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَمًا يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ»

„Und Wir bestellten unter ihnen Imāme (Anführer), die (sie) nach unserem Befehl leiteten, als sie sich standhaft gezeigt hatten und von Unseren Zeichen überzeugt waren.“<sup>246</sup>

Gott spricht über die Ernennung des Menschen als sein Kalif auf der Erde so:

«إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»

„Und als dein Herr zu den Engeln sagte:“ Ich bin dabei, auf der Erde einen Kalifen einzusetzen“, da sagten sie (die Engel): „Willst Du auf ihr etwa jemanden einsetzen, der auf ihr Unheil stiftet und Blut vergießt, wo wir Dich doch lobpreisen und Deine Heiligkeit lobsing?“ ER sagte: „Ich weiß, was ihr nicht wisst.“<sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> - Sure 32, Vers 24.

<sup>247</sup> - Sure 2, Vers 30.

## **Das zweite Kapitel: Die Kalifatidee bei den schiitischen Gelehrten des 20.**

### **Jahrhunderts**

In diesem Abschnitt betrachten wir die verschiedenen Aspekte des Themas Kalifat, insbesondere die Umstände der Ernennung jedes einzelnen von den rechtgeleiteten Kalifen, die als Maßstab für die sunnitische Welt wahrgenommen worden sind. Dabei wird auch der Methode ihrer Herrschaftsformen und der Gegensätzlichkeit mancher ihrer Handlungen mit den islamischen Vorschriften nach der Auffassung der gegenwärtigen schiitischen Gelehrten Rechnung getragen, um klarzustellen, inwieweit die Definitionen der Schriftsteller von den beiden Glaubensströmungen im Sinne des Kalifats miteinander vereinbar bzw. kontrovers sind.

### **Die Umstände der ersten Beratung (Šūrā)**

Die Umstände, unter denen Abūbākr bei der Versammlung einer Gruppe von Muslimen, die noch vor der Beisetzung des Propheten Muḥammad stattfand, als der erste Kalif ausgesucht und ernannt wurde, steht unter scharfer Kritik der schiitischen Gelehrten:

Seyyed Šarafiddīn (1873-1957) meint, dass die Leute, die sich in Saqīfah versammelt hatten, um einen Kalifen zu ernennen, dies absichtlich nicht den Verwandten des Propheten Muḥammad mitgeteilt haben, um in deren Abwesenheit die Macht unter sich aufzuteilen: „Falls es kein dies betreffendes naṣṣ [Stelle im Koran oder Ḥadīṭ] bzw. keinen Beweisgrund dafür gab, dass man den Vorrang der Ahl al-Bayt zugestehen sollte, und wenn sie keine Vorzüge im Vergleich mit den anderen hätten, sondern nur wie alle Menschen zu behandeln wären, welche religiösen, rationellen oder konventionellen Gründe waren dann vorhanden, die sie daran hinderten, die Durchführung des Treueids [für Abūbākr] bis nach der Beisetzung des Propheten zu verschieben? Die Teilnehmer an dem Treffen von Saqīfa haben sich entschlossen, um jeden Preis das Kalifat aus der Hand der Verwandten des Propheten zu lösen. Deshalb hatten sie Angst, ihnen eine Frist zu gewähren. Wenn nämlich die Verwandten des Propheten am Rat von Saqīfah teilnehmen würden, könnte deren Argumentation die anderen überzeugen. Deswegen haben sie die vorübergehende Abwesenheit und Beschäftigung der Banī Hāšim [die Sippe des Propheten] mit dem Tode des Propheten und dessen Beisetzung ausgenutzt und keinen von ihnen eingeladen, um den Treueschwur zu beschleunigen; d. h. sie wollten, noch bevor die Angehörigen der Ahl al-Bayt

dazukommen konnten, schon Tatsachen geschaffen bzw. alles schon in ihrem Sinne erledigt haben.“<sup>248</sup>

**Seyyed ‘Abdulḥusayn Šarafiddīn** wurde 1290 n. H. (1873) in Kāzīmāyn [in Irak] geboren. Sein Vater war der große Hochgelehrte Seyyed Yūsuf Šarafiddīn... Als ‘Abd ul-Ḥusayn acht Jahre alt war, hatte sein Vater sein Studium beendet und die Erlaubnis, als ein Muğtahid zu fungieren, von den Gelehrten in Irak erhalten und kehrte daraufhin in seine Heimat in den Ġabal ‘Āmil [in Libanon] zurück. ‘Abd ul-Ḥusayn hatte dort die elementaren Wissenschaften wie Arabisch, Logik, Rechtslehre und die Quelle der Rechtslehre bei seinem Vater gelernt. Er [‘Abd ul-Ḥusayn] heiratete, als er 17 Jahre alt war und kehrte in den Irak zurück, um sein Studium dort weiterzuführen. Er war noch nicht 32 Jahre alt, als er die Iğtihāderlaubnis [von den Gelehrten in Irak] erhalten hatte und in den Libanon zurückkehrte. Er veröffentlichte 14 Bücher zur Kalifatsfrage, von denen einige wie al-Murāğī‘āt sehr angesehen bei den Schiitischen Gelehrten sind. Darüber hinaus hatte er ca. 18 Bücher über andere islamische Themen verfasst, aber nicht alle veröffentlicht. Einige seiner Schriften wurden durch französische Besatzungstruppen bei der Attacke auf sein Haus verbrannt... Seyyed ‘Abdulḥusayn Šarafiddīn ist am achten Ġamādī al-Ṭānī 1377 (02.11.1957) im Libanon gestorben und am 10. desselben Monates in Nağaf (Irak) im Mausoleum von Imām ‘Alī beigesetzt worden.<sup>249</sup>

**Dr. Abdolkarim Soroush** (\*1945) kritisiert den Rat [Šurā] von Saqīfah, in der der Hauptmangel in der Abwesenheit der Ratsmitglieder bestand, welche diesen Rat als solchen wichtig macht:

„Der Prophet (s.) vermied es, Gedichte aufzusagen und war selbst kein Dichter, aber der Befehlshaber der Gläubigen (a.) [Imām ‘Alī] dichtete sowohl selbst wie er auch die Gedichte [der Dichter und Poeten] rezitierte und wusste viele Gedichte von den anderen Dichtern auswendig. Es ist dem Buch Nahğ ul-Balāğah [Buch von Imām ‘Alī] zu entnehmen, dass er selbst dichtete. Es soll sogar einen Divan geben, der ihm zuzuschreiben ist, obwohl das nicht offiziell bestätigt worden ist. Es gibt jedoch in Nahğ ul-Balāğah einige Verse, die seine Exzellenz (a.) gedichtet hat, z. B. solche, in denen er seine Ḥilāfah und Wišāyah [Kalifat und Vormundschaft] begründet, darunter sind zwei Verse, die er wahrscheinlich selbst gedichtet hat:

«فَإِنْ كُنْتَ بِالشُّورَى مَلَكْتَ أُمُورَهُمْ  
فَكَيْفَ بِهَذَا وَ الْمَشِيرُونَ غُيَّبَ

<sup>248</sup> - Šarafiddīn; Seyyed ‘Abdulḥusayn: Al-Naṣṣ wal-Iğtihād (persische Übersetzung: Eğtehād dar Moqābel-e Naṣṣ), ins Persische übersetzt durch ‘Alī Dawānī, zweite Auflage, S. 48-49.

<sup>249</sup> - Ebenda, S. 5-16.



و ان كنت بالقربى حجبت خصيتهم  
فغيرك اولى بالنبي و اقرب. « (نهج البلاغه حكمت 190)

„Wenn du (der Ansicht) warst, mit der Ratsversammlung (Šūrā) ihre Angelegenheiten zu beherrschen,  
wie konnte das sein, wo doch die, mit denen beraten werden sollte, abwesend waren?  
Wenn du mit dem nahen Verwandtschaftsgrad ihren (der Anšar/ Helfer) Gegnern gegenüber argumentiert hast,  
dann ist ein anderer als du berechtigter, die Verwandtschaft zum Propheten (vorzubringen).<sup>250</sup>  
(Nahğ ul-Balāğah, die Weisheit 190.)“<sup>251</sup>

**Dr. Abdolkarim Soroush** wurde im Jahre 1945 in Teheran geboren. Nach dem Abitur begann Soroush sein Studium im Fach Pharmazie. Nach Abschluss seines Studiums ging er bald nach London, um dort seine Studien fortzusetzen und sich mit der modernen Welt vertraut zu machen.

Nachdem er das Fach Analytische Chemie in London absolviert hatte, ging er zum Chelsea College, um dort Geschichte und Philosophie der Wissenschaft zu studieren.

In diesen Jahren wurde die Konfrontation zwischen dem iranischen Volk und dem Schah-Regime allmählich immer ernster, und die politischen Versammlungen der Iraner in Amerika und Europa, bzw. Großbritannien hatten starken Zulauf. Auch Soroush wurde mit in dies Feld gezogen.

Nach der Revolution kehrte Soroush in den Iran zurück und veröffentlichte dort sein Buch *dāneš va arzeš* (Wissen und Wert), dessen Verfassung er in England abgeschlossen hatte. Er wurde beschäftigt in der *dānešgāh-e tarbiyat-e mo‘allem* (Universität zur Ausbildung der Lehrer) in Teheran, wo er zum Direktor der neu gegründeten Abteilung für islamische Kultur ernannt wurde.

Ein Jahr später wurden alle Universitäten im Iran geschlossen, und eine neue Stelle wurde unter dem Namen der Kulturrevolution eingerichtet, einer Institution bestehend aus sieben Mitgliedern, darunter Abdolkarim Soroush, die alle direkt von Āyatullāh Khomeini ernannt wurden. Der Zweck dieses Instituts war es, über die Neueröffnung der Universitäten und die gesamte Umstrukturierung der Lehrpläne des Landes zu entscheiden. Im Jahr 1983 sicherte sich Soroush aufgrund von gewissen Differenzen, die zwischen ihm und der Verwaltung der „Universität zur Ausbildung der Lehrer“ entstanden, einen Transfer zum Institut für Kulturelle Forschung und Studien. Er reichte seinen Rücktritt von der Mitgliedschaft im Rat der Kulturrevolution bei Āyatullāh Khomeini ein und hat seitdem keine offizielle Position mehr innerhalb des herrschenden Systems des Iran bekommen, außer gelegentlich als Berater für bestimmte staatliche Stellen zu fungieren. Seine wichtigste Position war diejenige, das Amt eines Forschers im Institut für Kulturforschung und Studien zu bekleiden.

Seit dem Jahr 2000 hat Abdolkarim Soroush eine Gastprofessur bei der Harvard University und lehrt dort Islam und Demokratie, koranische Forschungen und Philosophie der islamischen Rechtslehre. Er hat zusätzlich im

---

<sup>250</sup> - Scharif Radhi, Muhammad ibn Hussain: Nahdsch-ul-Balagha; Pfad der Eloquenz, Aussagen und Reden Imam Alis (a.), Übersetzung ins Deutsche von Fatima Özoguz, **Band 2**, Die Weisheit 190, S.356.

<sup>251</sup> - Soroush, Abdolkarim: Ḥekmat wa Ma‘īšat, Šarḥ-e Nāme-ye Imām ‘Alī be Imām Ḥasan (a.), daftar-e Noḥost [der erste Band], S. 36-37.



Studienjahr 2002-2003 islamisch- politische Philosophie an der Princeton University unterrichtet. Danach von 2003-2004 war er als Gastwissenschaftler beim Wissenschaftskolleg in Berlin tätig.

**Philosophie von Dr. Soroush:**

Soroushs wichtigster Beitrag für die islamische Philosophie besteht in seiner Behauptung, dass man zwischen den religiösen und göttlichen Konzepten unterscheiden soll wie bei der Interpretation der Religion und der religiösen Kenntnisse, die auf sozio-historischen Faktoren begründet ist. Soroush ist vor allem an der Philosophie der Wissenschaft, der Philosophie der Religion, dem philosophischen System des Mystikers Jalal al-Din Rumī und der vergleichenden Philosophie interessiert.

**Soroush ist Verfasser von mehr als 25 Büchern. Einige davon sind folgende:**

- taḡād-e dīyālektikī/ Der dialektische Antagonismus (auf Persisch), 1978 Teheran,
- falsafe-ye tāriḡ/ Philosophie der Geschichte (auf Persisch), 1978 Teheran,
- dāneš wa arzeš/ Wissen und Wert (auf Persisch), 1980 Teheran,
- nahāde-e nāārām-e ḡahān/ Die dynamische Natur des Universums (auf Persisch und Türkisch), Neuauflage 1980 Teheran,
- ḡekmat wa ma'īšat, šarḡ-e nāme-ye Imām 'Alī be Imām Ḥasan / Weisheit und Lebensweise, die Beschreibung des Briefes von Imām 'Alī an Imām Ḥasan (auf Persisch), 1990 Teheran,
- 'elm čīst? falsafe čīst?/ Was ist Wissenschaft? Was ist Philosophie? (auf Persisch), 11. Auflage, 1992 Teheran,
- ideoloḡi-ye šeyṡānī/ Satanische Ideologie (auf Persisch), 5. Aufl., 1994 Teheran,
- aḡlāq-e ḡodāyān/ Ethik der Götter (auf Persisch), 2001 Teheran,
- sonnat wa sekūlārīsm/ Tradition und Säkularismus (auf Persisch), 2002 Teheran.<sup>252</sup>

Welche Kriterien wurden bei der Wahl Abūbakrs zum Kalifen angewandt? Haben die Teilnehmer an der *Saqīfa* (für die erste Beratung) auf der Basis der islamischen Bestimmungen eine Person zum Kalifen ernannt oder wurde diese Ernennung auf den heidnischen Grundlagen bzw. der vorislamischen Prüfsteine vollzogen?

**Rasūl Ḡa'farīyān** (\*1964) ist der Ansicht, dass zur Wahl Abūbakrs als Kalif kein islamisches Kriterium wahrgenommen wurde, und die Vorgehensweise, die dabei tatsächlich praktiziert wurde, basierte auf den Praktiken vor der islamischen Zeitrechnung. Er schreibt dazu folgendes:

---

<sup>252</sup> - Vgl. <http://www.dr.soroush.com/Biography-E.htm>, 29.08.2014.

„Es gab keine Methode oder bekannte Bedingungen zur Auswahl Abūbakrs außer den Sippenkriterien, d. h. die Vorteile der Zugehörigkeit zur Sippe der Qurayš für sich in Anspruch zu nehmen und die Familienverbindung mit dem Propheten Muḥammad. Besonders muss man wissen, dass der Sippe Qurayš anzugehören, niemals als die religiöse Voraussetzung zum Kalifat betrachtet wurde; so hatte sich beispielsweise ‘Umar nach langen Jahren gewünscht, dass Sālim, der Sklave von Ḥuḍayfah noch lebendig wäre, damit er [‘Umar] ihn als seinen Stellvertreter ernennen könnte.<sup>253</sup> Sālim war kein Qurayšī. Es gibt einige [von den Sunniten], die davon ausgehen, dass die Voraussetzung, der Sippe Qurayš zu entstammen, seit dem dritten JH. n. H. der politischen Rechtslehre der Sunniten bezüglich der Auswahlkriterien für das Kalifat hinzugefügt worden ist.<sup>254</sup> Neben der Zugehörigkeit zu den Qurayš spielte auch das hohe Alter von Abūbakr eine gewisse Rolle. Eigentlich waren es diese vorislamischen Maßstäbe, die ihn (Abūbakr) verbunden mit politischen Streitigkeiten, ans Kalifat brachten, also auch keine Mischung von vorislamischen und islamischen Kriterien, wie [Dr. Khairuddin Siwa] behauptet.<sup>255</sup> Es gibt andere Zeugen, die darauf verweisen, dass nach der Auffassung von Abūbakr, die Zugehörigkeit zur Sippe der Qurayš oder anders ausgedrückt: die qurayšidische edle Abstammung einen hohen Stellenwert hatte. Ibn-i ‘Asākir berichtet von einer Begebenheit, bei der Abūbakr durch seine unbedachten Worte Konvertiten zum Islam richtig in Zorn versetzt hatte, als er davon hörte, dass Abū Sufyān, Bilāl, Ṣuhayb-i Rūmī und Salmān Muslim wurden, und daraufhin sagte: „So handelt ihr mit dem Scheich und Seyyed von den Qurayš?“ Sie [die Menschen] haben es [das Wort von Abūbakr] dem Gesandten Gottes überbracht und er verlangte, dass Abūbakr sich bei denen entschuldigen musste, die durch seine [herablassenden] Worte so aufgebracht waren.<sup>256</sup>

Nach der Beendigung des Treueides in Saqīfah gingen sie [die Anwesenden in Saqīfah] hinaus. Nach der Überlieferung von Barā’ b. ‘Āzib, waren sie auf den Straßen unterwegs, und wenn sie jemanden trafen, dann legten sie seine Hand in die Hand von Abūbakr, egal, ob die

---

<sup>253</sup> - Ibn-i Abil-Ḥadīd: *Šarḥ-i Nahḡ ul-Balāḡah*, Bd. 1, S. 190; Ibn-i ‘Abd-i Rabbih: *al-‘Iqd al-Farīd*, Bd. 2, S. 274 u. Bd. 3, S. 407; Numayrī, Ibn-i Šabbah: *Tārīḡ al-Madīnah al-Munawwarah*, Bd. 2, S. 881; ‘Abdullāh b. Muḥammad Nāšī Akbar: *Masā’il al-Imāmah*, S. 63.

<sup>254</sup> - Ḥayruddīn Yuḡih Siwā od. Siwī: *Taṭawwur al-Fikr al-Sīyāsī ‘inda Ahl al-Sunnah*, S. 38.

<sup>255</sup> - Ebenda, S. 38, Fußnote 4.

<sup>256</sup> - Ḡamāliddīn ‘Abulfaḍl Muḥammad b. Mukarram ‘Alī b. Aḥmad Anṣārī Ruwayfa’ī bekannt als Ibn-i Manẓūr und Ibn-i Mukarram: *Muḥtaṣar-i Tārīḡ-i Dimašq*, Bd. 5, S. 261.

betreffende Person es wollte oder nicht... Ihre Aufmerksamkeit bzw. Fixierung auf den Treueid mit Abūbakr nahm sie dermaßen in Anspruch, dass sie an der Beisetzung des Gesandten Gottes nicht teilnahmen und erst nach der Beerdigung zurückkamen.<sup>257</sup>

Als der Treueid geleistet war, stand ʿUmar auf und entschuldigte sich für das, was er gestern über den Propheten gesagt hatte. Er hatte am Tag zuvor verkündet, dass dieser nicht gestorben sei und eigentlich mit einer Art Messianismus über den Propheten des Islam gesprochen. Er sagte, dass er damit meinte, der Prophet würde bleiben, um die Angelegenheiten in Ordnung zu bringen. Aber jetzt sehe er, dass der Koran unter ihnen ist und man dem besten Gefährten des Propheten den Treueid geschworen hat.<sup>258</sup> Diese Geschichte zeigt, dass es ʿUmar um die Wahl des von ihm gewünschten Kalifen ging. Als er dies durchgezogen hatte, hatte er kein Problem mehr.

In dieser Zeit haben einige Widerstand geleistet, außer zwei Prominenten von [der Sippe] Banī Hāšim, d. h. Imām ʿAlī und ʿAbbās, auch andere wie Zubayr b. ʿAwām, Ḥālid b. Saʿīd, Miqdād b. ʿAmr, Salmān, Abūḍar, Barāʾ b. ʿĀzib und Ubay b. Kaʿb<sup>259</sup>, die ihren Widerspruch [zu diesem Akt] offen gezeigt haben. Die Anhänger von Abūbakr gingen zum Haus von Ubay b. Kaʿb, aber er öffnete die Tür nicht.<sup>260</sup> Die Hauptrollen bei diesem Ereignis spielten ʿUmar, Abū ʿUbaydah Ḡarrāh, Muḡayrah b. Šuʿbah und Ḥālid b. Walīd. Als ʿUmar an die Tür des Hauses von ʿAlī kam, sagte Imām [ʿAlī] zu ihm: „Deine heutige Gier nach der Herrschaft von Abūbakr ist nichts anderes, als dass du morgen selbst [die Herrschaft] in die Hand nehmen willst.“<sup>261</sup>

**Rasūl Ḡaʿfarīyān** wurde 1964 in Ḥorāsgān in der Umgebung von Isfahan geboren. Er besuchte die Elementarschule in seinem Geburtsort und ging dann nach Isfahan zum Besuch der Orientierungsschule. Danach kehrte er nach Ḥorāsgān zurück und lernte dort an der Theologieschule der Stadt namens Ḍulfaḡār. Gleichzeitig ging er abends in die allgemeinbildende Schule. Daraufhin ging er nochmals nach Isfahan und besuchte in unregelmäßigen Abständen die Theologieschulen der Stadt: Nīmāward, Nūrīyye und Ḡadde-ye Kūčak.

---

<sup>257</sup> - Ḡauharī, Aḥmad b. ʿAbdulʿazīz: Saḡīfah wa Fadak, S. 46.

<sup>258</sup> - Muqaddasī, Muṭahhar b. Muṭahhar (oder Ṭāhir): Al-Bidʿ wal-Tārīḡ, Bd. 4, S. 65-66.

<sup>259</sup> - Yaʿqūbī, Wahab b. Waḍīḡ: Tārīḡ al-Yaʿqūbī, Bd. 2, S. 124.

<sup>260</sup> - Ebenda, S. 124.

<sup>261</sup> - Aḥmad b. Yaḡyā: Ansāb al-Ašrāf, Bd. 1, S. 587, bei: Ḡaʿfarīyān, Rasūl: Tarīḡ-e Ḥulafāʾ, Tārīḡ-e Siyāsī-ye Islam 2, S. 20-22.

Ğa'farīyān ging im Jahr 1978, kurz vor dem Sieg der islamischen Revolution, nach Qom, um dort Theologie zu studieren. Er begann seine Studien an der theologischen Lehranstalt H̄n und setzte sie dann an der theologischen Hochschule Resālat fort. Seine Lehrer in Qom waren:

- Āyatullāh Muḥammad Taqī Meṣbāh-e Yazdī,
- Āyatullāh Ḥasan Mamdūhī,
- Āyatullāh al-Uḡmā Muḥammad 'Alī Gerāmī,
- Āyatullāh Ğa'far Murtaḡā Ğabal 'Āmilī,

Nach der Wiedereröffnung der Universitäten im Iran nach der Revolution im Jahr 1980 wurde Rasūl Ğa'farīyān als Lehrkraft an den Universitäten Isfahan und Teheran beauftragt für die Fächer: Islamischer Glaube und die Geschichte des Islam.

Rasūl Ğa'farīyān veröffentlichte sein erstes Buch im Jahr 1364/ 1985 unter dem Titel *pīš darāmadī bar šenāḡt-e tāriḡ-e eslām* (Eine Einleitung zur Erkennung der islamischen Geschichte).

Er hat bis heute 20 Bücher (davon zwei Bücher auf Arabisch und die weiteren auf Persisch) verfasst und außerdem noch mehrere Artikel veröffentlicht. Die Titel einiger seiner bisher erschienenen Bücher lauten:

- deḡālat-e engelis dar waq'e'-ye mašrūṭe (Die Intervention Englands in der konstitutionellen Bewegung),
- tāriḡ-e tašayyu' dar Iran, az āḡāz tā qarn-e haftom-e heḡrī (Die Geschichte der Schia im Iran, vom Anfang bis zum siebten Jahrhundert n. H.),
- moqaddame-i bar tāriḡ-e ḡadīṭ (Eine Einleitung um die Historie der Überlieferung),
- dīn wa siyāsāt dar 'aṣr-e ṣafawī (Die Religion und Politik in der Zeit der Safawiden),
- tarīḡ-e ḡulafā', tāriḡ-e siyāsī-ye islam 2 (Geschichte der Kalifen, der zweite Band der Serie „Die politische Geschichte des Islam“),
- ta'ammolī dar nehḡat-e 'Āšūrā (Eine Überlegung zu der Bewegung von Aschura),
- al-ḡayāt ul-fikrī-ya was-siyāsī-ya li a'ima tu ahl-ul-baiyt (Das gedanklich- politische Leben der schiitischen Imame),

Im Jahr 2008 ist Rasūl Ğa'farīyān durch Ali Larijani, Präsident des Maḡles-e Šūrā-ye Eslāmī/des iranischen Parlaments, zum Vorsitzenden der Bibliothek, des Museums und des Zentrums der Dokumente des iranischen Parlaments ernannt worden und hat diesen Posten bis heute inne.<sup>262</sup>

Hat eine Bande nach dem Tode des Propheten Muḥammad das Kalifat unter sich aufgeteilt und dadurch die Teilnahme von anderen Kompetenten daran verhindert? **Āyatullāh Sobḡānī** (\*1929) geht davon aus, dass bei der Versammlung von Saqīfah, in der Abūbakr als Kalif gewählt wurde, nicht die Voraussetzungen für eine ordentliche Beratung bestanden.

---

<sup>262</sup> - Vgl. <http://hamshahrionline.ir/details/75019>, 29.08.2014.

Deswegen darf das Resultat einer solchen Versammlung auch niemals als gültig betrachtet werden. Er stellt in diesem Zusammenhang folgende Fragen:

„Waren in der Zusammenkunft von Saqīfah wirklich die Weisen der islamischen Gemeinschaft versammelt, um den Kalifatsknoten durch ihre Debatte zu lösen? Oder war es vollkommen umgekehrt?

In jener Versammlung waren nur drei Personen von den Muhāğīrūn anwesend und sie haben die anderen absichtlich nicht benachrichtigt. Darf man so eine Sitzung, in der die Prominenten der islamischen Welt wie ‘Alī b. Abīṭālib, Salmān, Abūḍar, Miqdād, Ḥuḍayfah, Ubay b. Ka‘b, Talḥa, Zubayr und noch weitere Persönlichkeiten nicht vertreten waren, überhaupt eine Beratung oder einen Meinungsaustausch nennen?

... Die Wahl von Abūbakr zum Kalifen war so improvisiert und ohne Grundsatz, dass ‘Umar [selbst] später sagte:

«كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَاتَّةٌ وَقَى اللَّهُ شَرَّهَا فَمَنْ دَعَاكُمْ إِلَى مِثْلِهَا فَاقْتُلُوهُ.»

Das bedeutet, dass die Wahl von Abūbakr zur Führung der Muslime nur ein Zufall (nicht gezielt, spontan) war und nicht durch ausreichende vorherige Beratung und Meinungsaustausch zustande kam, und wer euch zu so einer Tat aufruft, den sollt ihr töten.<sup>263</sup>

Wenn Abūbakr deswegen Stellvertreter des Propheten werden darf, weil er ihn beim Verrichten des Gebets ersetzte, warum steht dann den anderen, die das gleiche oder ähnliches getan haben, nicht auch das gleiche Recht zu?

Dass Abūbakr den Propheten beim Gemeinschaftsgebet als Vorbeter ersetzt hatte, sieht Āyatullāh Sobḥānī nicht als Grund dafür, um ihn als Stellvertreter des Propheten zu betrachten. Er begründet diese Ansicht damit, dass der Prophet im Laufe seines Lebens bei Reisen für die Zeit seiner Abwesenheit sowie später während seiner Krankheit des Öfteren Vorkehrungen getroffen hatte; d. h. verschiedenen Menschen, die er für geeignet hielt, gab er den Befehl, diese Aufgabe zu übernehmen und bestimmte sie für diese Situation zu seinem Stellvertreter. Dies betraf sowohl die Stellung des Vorbeters beim gemeinschaftlichen Gebet als auch andere Ämter. Wenn also mehrere Menschen die Rolle des Vorbeters innehatten,

---

<sup>263</sup> - ‘Abdulmalik b. Hišām: al-Sīrah al-Nabawīyyah, B. 4, S. 1308; Muḥammad b. Muḥammad b. Nu‘mān Ḥarīṭī Bağdādī bekannt als Scheich Mufīd: Al-‘Iršād, S. 260, bei: Sobḥānī, Ġa‘far: Rahbarī-ye Ommat, S. 80-81.

warum konnten dann nicht jeder von ihnen, einer nach dem anderen, das hohe Amt des Stellvertreters des Propheten bekleiden und warum ist von ihnen gar keine Rede in den Büchern der sunnitischen Gelehrten?

„Das Gemeinschaftsgebet unter der Leitung von Abūbakr an Stelle des Propheten in der Zeit von dessen Krankheit hat selbst eine konfuse Geschichte und es ist nicht klar, ob er Erfolg damit hatte, als Vorsteher beim Gebet zu agieren bzw. überhaupt mit dieser Aufgabe betraut wurde oder nicht, und ob er diese Funktion mit der Erlaubnis des Propheten wahrgenommen hatte oder von sich aus die Initiative dazu ergriffen hatte oder sogar durch die Zeichen einiger Frauen des Propheten dazu aufgefordert worden war.

Wenn die Leitung des Gebets als Grundlage für die Würdigkeit einer Person zum Kalifat der islamischen Gemeinde genommen wird, so darf es nicht unerwähnt bleiben, dass der Prophet für die Zeit seiner durch Reisen bedingten Abwesenheit immer mehrere Personen zu seinen Stellvertretern ernannt und ihnen die Herrschaft, u. a. das Amt des Vorbeters, anvertraut hatte. Die Namen dieser Menschen sind in den historischen Berichten erhalten geblieben. Die Frage dabei ist, warum man unter so vielen Stellvertretern nur einer Person und zwar aufgrund der Gebetsverrichtung den Vorrang gibt, um sie in den Rang des Stellvertreters des Propheten zu erheben?“<sup>264</sup>

**Āyatullāh Ġaʿfar Sobḥānī** wurde 20.01.1308/ 09.04.1929 in Täbris geboren. Sein Vater Scheich Muḥammad Ḥusayn war ein Gelehrter.

Nach den Elementarstudien bei Mīrzā Maḥmūd Fāḍil ging er als 14-jähriger in die theologische Schule Ṭālibīyyah in Täbris. Dort studierte er bei Scheich Ḥasan Naḥwī, Scheich ʿAlī Akbar Naḥwī und Mīrzā Muḥammad ʿAlī Mudarris Ḥīyābānī. Als 17-jähriger verfasste er zwei Bücher namens miʿyār ul-fikr (Das Kriterium der Besinnung) über Logik und muḥaḍḍib ul-balāḡah (Sorgfalt in der Beredsamkeit) in Rhetorik.

Im Jahr 1325/ 1946 übersiedelte er nach Qom, um dort sein Aufbaustudium zu machen. Seine Lehrer waren: Āyatullāh Ḥāḡ Mīrzā Aḥmad Kāfī, Āyatullāh Seyyed Muḥammad Riḍā Gulpāyigānī, Āyatullāh al-Uḡmā Seyyed Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī Burūḡirdī, Āyatullāh Seyyed Muḥammad Ḥuḡḡat Kuhkamārī und Āyatullāh Seyyed Rūḥullāh Khomeini.

Āyatullā Sobḥānī lehrt in der theologischen Hochschule in Qom seit 1321/ 1942. Er hat dort über mehrere Jahre hinweg die Bücher Muṭawwal (die Grammatik der arabischen Sprache), maʿālim (Prinzipien der Rechtslehre) und lumʿatayn (Rechtslehre) sowie šarḥ-i manẓūmah (Philosophie) unterrichtet.

#### **Seine Werke:**

---

<sup>264</sup> - Sobḥānī, Ġaʿfar: Rahbarī-ye Ommat, S. 82.

Āyatullāh Sobḥānī hat zahlreiche Bücher zu verschiedenen Themen des Islam verfasst, u. a. hat er sieben Verse des Koran (Raʿd, Furqān, Tauba, Munāfiqūn, Ḥadīd, Ḥuḡurāt und Luqmān) kommentiert und danach noch einmal den Koran in seiner Thematik interpretiert. In diesem Sinne hat er Themen wie *die globale Dimension der Gesellschaft, Dankbarkeit, die Sprache im Koran, Gerechtigkeit im Reden oder Regeln der Gesellschaft und Historie* erläutert. Von diesem Kommentarbuch sind bisher 14 Bänden veröffentlicht worden. Darüber hinaus hat er über die koranischen Eigenschaften, die scholastische Theologie, Philosophie, Rechtslehre, Prinzipien der Rechtslehre, Geschichte, Riḡal (Gewährsmänner/ Persönlichkeiten) und Glaubensgrundsätze zahlreiche Bücher verfasst.

Seit Jahren gilt Āyatullāh Ġaʿfar Sobḥānī als ein marḡaʿ-i taqlīd (geistliche Autorität/ Quelle der Nachahmung) in den theologischen Hochschulen Irans.<sup>265</sup>

Warum betrachtete niemand die Gouverneure und Statthalter, die durch den Propheten ernannt worden waren, als seine Kalifen?

Āyatullāh Sobḥānī berichtet von denjenigen, die durch den Propheten zum Gouverneur ernannt worden waren, und dass niemand diese Gouverneure als Kalifen und Stellvertreter des Propheten betrachtet hatte:

„Als der Prophet Mekka und den Jemen eroberte, berief er ʿItāb b. ʾUsayd als Gouverneur von Mekka und Bāzān als Herrscher des Jemen.

ʿAbd ul-Ḥayy Katānī hat die Liste der Gouverneure, die in verschiedenen Orten durch den Propheten Muḥammad eingesetzt wurden, um die Herrschaft und Verwaltung der sozialen, politischen und ökonomischen Angelegenheiten der Muslime zu regeln, gesammelt.“<sup>266</sup>

Wenn der Prophet des Islams einen Ort durch einen Krieg besiegte, bestimmte er unverzüglich jemanden als dessen Gouverneur, jemanden als dessen Richter bzw. jemanden als dessen Lehrer (Unterrichter des Islams) und manchmal gab er jemandem als einzigem alle diese Ämter.

Sogar in der Zeit des Propheten fungierten Alī b. Abīṭālib, ʿAbdullāh b. Masʿūd, ʾUbay b. Kaʿb und Zayd b. Ṭābit als Richter.<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> - Vgl. die Webseite von Āyatullāh Ġaʿfar Sobḥānī: <http://tohid.ir/ar/index/biografy#1>, 29.08.2014.

<sup>266</sup> - Sobḥānī, Ġaʿfar: Rahbarī-ye Ommat, S. 95.

<sup>267</sup> - Katānī, ʿAbd ul-Ḥayy: Al-Tarātīb al-Idārīyyah, B. 1, S. 285.



Darüber hinaus gab es in der Zeit des Propheten zumindest 20 Kriege unter Muslimen und Nichtmuslimen die als *sarāyā* bekannt sind, woran der Prophet des Islams selbst nicht teilnahm. Kein Gelehrter -Schiit oder Sunnit- hat im Laufe der islamischen Geschichte behauptet, dass die Kommandeure dieser Kriege als Kalif des Propheten betrachtet werden sollen.

Auch wenn der Prophet die Stadt Medina sogar für eine kurze Weile verließ, bestimmte er jemanden als seinen Stellvertreter. Einige dieser Stellvertreter waren: 'Abū Labābih, Bašīr b. Mundir, 'Abdullāh b. Maktūm usw.

Sind im Islam die beiden Ämter der weltlichen Herrschaft und der geistigen Führung überhaupt voneinander trennbar?

Āyatullāh Sobḥānī sieht die Trennung der zwei Ämter, der weltlichen Herrschaft und der geistigen Führung, die durch die sunnitischen Gelehrten im Sinne des Kalifats und der geistigen Führung der Muslime zustande gekommen ist, als grundlos an:

„Die Trennung der Herrschaft von der geistigen Führung ist keine neue Sache,... sondern hat eine lange Vergangenheit.

... Das Ereignis Saqīfah war vorbei und Abūbakr hatte die Herrschaft in der Hand... unter den Gefährten des Gesandten Gottes waren einige sehr ärgerlich, dass man Amīr al-Mu'minān ['Alī] zurückgewiesen hatte, weil sie den Aufruf des Propheten bei der Ausreise von Medina zum Krieg Tabūk, am Tag Ġadīr sowie in der Zeit der Krankheit [des Propheten] noch nicht vergessen hatten. Deswegen kamen einige, die keiner Partei angehörten... zum Kalifen und fragten ihn nach 'Alī. Der Kalif und seine Kameraden hatten keine andere Wahl, außer die beide Ämter voneinander zu trennen. Sie sagten daher, dass die Herrschaft über das Reich und die geistige Führung nie in einer Familie vereint werden können. Der Kalif [Abūbakr] antwortete Barīdah dann auch folgendermaßen, dass Gott jeden Tag etwas Neues schafft und ER vereint nie das Prophetentum (die geistige Führung) und die weltliche Herrschaft in einer Familie. Das heißt, dass Ahl al-Bayt und die Familie des Propheten entweder die geistigen Führer der Gemeinde sein müssen ... oder die Herrscher der Muslime und diese Ämter werden niemals miteinander vermischt... [Aber] der Prophet hatte selbst beide Ämter inne. Er war sowohl der Herrscher der Muslime als auch deren geistiger Führer. Außerdem waren einige andere Propheten wie Salomon für beide Funktionen zuständig... Wenn aus diesen



historischen Gründen Imām Bāqir [der fünfte Imām der Schiiten] die Theorie der Trennung dieser zwei Ämter kritisiert, rezitiert er folgenden Vers vom Koran:

«ام يحسدون الناس على ما اناهم الله من فضله فقد اتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة و اتيناهم ملكاً عظيماً.»

„Oder beneiden sie die Menschen um das, was Gott ihnen von Seiner Huld gegeben hat? Nun, Wir gaben der Sippe Abrahams die Schrift und die Weisheit und gaben ihnen gewaltige Herrschaft.“

Imām Bāqir sagte danach:

«فكيف يقرّون في آل ابراهيم و ينكرونه من آل محمّد؟»

„Wie gestehen sie also diese beiden Ämter der Familie Abrahams zu und verweigern sie gleichzeitig der Familie Muḥammads?“<sup>268</sup>

### **War das Kalifat in der damaligen Zeit ein zulässiger Gegenstand der Beratung?**

Muḥammad Taqī Schariati (1907-1987) erwähnt in seinem Buch, dass das Gesetz der Beratung (*Šūrā*) ein gültiges und wichtiges islamisches Gebot war. Die *Wiṣāyah* [Vormundschaft/ Treuhandschaft] und das Kalifat konnten aber dennoch keinen Gegenstand der Beratung darstellen. Sie waren eine Angelegenheit, über die sogar der Prophet des Islam selbst keine Meinung äußern durfte:

„Es ist richtig, dass das Beratungsgesetz ein gültiges, angewandtes und geschätztes Gesetz im Islam war, das sowohl im Koran als auch in der Tat und den Reden des Propheten erwähnt wurde, wohingegen die *Wiṣāyah* [Vormundschaft/ Treuhandschaft] und das Kalifat nicht der Beratung unterlagen. Diese fundamentalen Grundprinzipien fielen in einen Bereich, zu dem sich sogar der Prophet selbst nicht äußern durfte, weil er kein Gesetzgeber war. Wenn wir dem Gründer einer materialistischen Denkschule oder dem Stifter einer Ideologie das Recht zugestehen, eine Person, die den Geist seiner Ideologie besser als die Anderen kennt, zu seinem Stellvertreter nach sich zu ernennen, dann müssen wir Gott, dem Erhabenen, zumindest das ebenbürtige Recht wie dem Gründer einer Ideologie einräumen.“

---

<sup>268</sup> - Sobḥānī, Ġaʿfar: Rahbarī-ye Ommat, S. 100-102.

Gott der Erhabene hat die Gesetze bestimmt und hat den Propheten befohlen, sie den Menschen mitzuteilen bzw. sie umzusetzen. Nach dem Propheten ist es Gott, der jemanden auserwählen darf, dessen Kompetenzen höher als die anderen sind, denn ER weiß, wer Seine Gesetze besser verstanden hat.“<sup>269</sup>

**Muḥammad Taqī Schariati**, der Vater von Dr. Ali Schariati, wurde 1907 in Maschhad geboren. Er hatte mit einem neuen und reformistischen Ansatz seine religiösen Aktivitäten begonnen und konnte auf diese Weise viele Menschen beeinflussen. Eine seiner bedeutendsten Aktivitäten bestand in der Gründung von kânūn-e naṣr-e ḥaqāeq-e eslāmī (Der Verband zur Veröffentlichung der islamischen Wahrheiten), dessen Hauptziel die Verteidigung des Islam gegen Anhänger der marxistischen Tūde- (Masse) Partei bzw. gegen Anhänger des bekannten Islam-Kritikers und ehemaligen islamischen Gelehrten Ahmad Kasrawi (1269-1324/ 1890-1946, über ihns. Jazayeri, M. A.: Kasrawi Tabrizi, in: Encyclopaedia of Islam B. 4, Leiden 1978, S. 732 f) war.

Muḥammad Taqī Schariati, dessen Vater Maḥmūd und Großvater Qurbān‘alī beide religiöse Gelehrten in der Stadt Mazīnān waren, ging 1307/1928 nach Maschad, um dort an den theologischen Hochschulen der Stadt zu studieren. Nach dem Absolvieren des muqadīmāt (des Elementarkurses) und noch während des dorey-e saṭḥ (das theologische Grundstudium) hatte er die theologische Hochschule verlassen, um in den Schulen zu unterrichten. Er glaubte, dass die Zukunft des Landes in den Händen der gebildeten Jugendlichen läge und man ihnen deshalb den Islam so beibringen müsse, dass es mit den Voraussetzungen der modernen Zeit in Einklang stünde. Er hatte aus diesem Grund auch die besondere Art der Kleidung (Kleidung für Mullas) nicht weiter getragen, sondern Anzüge getragen.

Nach der Ansicht von Dr. Ali Schriati (s. weiter unten) öffnete Muḥammad Taqī Schariati in den Jahren 1320-1330/1940-50, als die Intellektuellen marxistische Neigungen verspürten und die Vertreter der religiösen Positionen mit reaktionären Tendenzen unter einander zu kämpfen hatten, einen dritten Weg zwischen diesen beiden.

Am Anfang hatte der Verband zur Veröffentlichung der islamischen Wahrheiten nur religiöse Aktivitäten wahrgenommen. Dann aber hatte alsbald er in den Jahren der Nationalisierung der Ölindustrie im Iran für Muhammad Musaddeq (s. De Belaigue, Christopher: Patriot of Persia. Mohammed Mosaddegh and a Tragic Anglo-America Coup. London 2012) und Āyatullāh Kaschani (s. Haig, T. WW: Kashani, in: Encyclopaedia of Islam, B. 4, Leiden 1978, S. 695 f) Partei ergriffen und zu deren Gunsten Sitzungen und Demonstrationen veranstaltet.

### **Seine Werke:**

Muḥammad Taqī Schariati hatte 14 Bücher verfasst, darunter:

- aḡāze waḥy (Der Anfang der Offenbarung),
- ḥilāfat wa wilāyat az naẓar-e qur‘ān wa sunnat (Kalifat und Herrschaftsgewalt aus der Sicht des Koran und der Tradition des Propheten),
- emāmat dar Nahḡ ul-Balāḡah (Führung im Buch Nahḡ ul-Balāḡah),
- tafsīr-e nowīn (Das Exegesebuch [vom Koran] Nowīn),

---

<sup>269</sup> - Schariati, Muḥammad Taqī: Ḥelāfat wa Welāyat az Naẓar-e Qur‘ān wa Sunnat, S. 92.

- čerā ḥusayn qīyām kard? (Warum revoltierte Ḥusayn?),
- ‘alī šāhed-e resālat (‘Alī, Zeuge des Prophetentums),

Muḥammad Taqī Schariati starb am 31.01.1366/20.04.1987 und wurde im Mausoleum von Imām Riḍā in Maschhad beigesetzt.<sup>270</sup>

**Muḥammad Taqī Schariati** meint, dass man zu Beginn der islamischen Zeitrechnung durch das Beratungsprinzip ein noch wichtigeres Prinzip im Islam ignoriert. Er geht davon aus, dass man durch die Einführung des Prinzips der Beratung in der Frühzeit des Islam ein noch höherstehendes Prinzip beseitigt hat, d. h. einige haben sich absichtlich und zwar unter der Verwendung dieses Prinzips dem Gottesbefehl verweigert:

„Sie beriefen sich dabei auf die Beratung und Beachtung der Meinung der Menschen. Dadurch haben sie die *Wiṣāyah* missachtet und für nichtig erklärt...und zum anderen wollten sie damit die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich lenken... Solange Abūbakr nicht da war, wäre der Weg des islamischen Kalifats nicht geändert worden. Der Prophet war gestorben und Abūbakr war außerhalb der Stadt Medina. ‘Umar wusste nicht, was er tun sollte. Denn es war möglich, dass die Menschen ‘Alī in der Zwischenzeit den Treueeid schworen (ihn anerkennen). Er musste daher irgendeinen Ausweg finden.

Er ging in die Moschee und schrie: „Ich höre, das einige Heuchler es wagen zu sagen, dass der Prophet tot sei, er ist nicht gestorben, er ist zum Himmel gefahren und ist bei Gott, wie Moses. Wer behauptet, dass der Prophet gestorben ist, dem würde der Prophet bei seiner Rückkehr seine Füße und Hände abhacken.“<sup>271</sup> Er zog sein Schwert und sagte: „Wer sagt, dass der Prophet tot sei, den werde ich mit diesem Schwert köpfen“<sup>272</sup>... ‘Umar hatte die Menschen damit in Schach gehalten, bis Abūbakr zurück kam ... Abūbakr ging ins Haus des Propheten, küsste das Gesicht des [verstorbenen] Propheten und kehrte zur Moschee zurück und rief: „O

---

<sup>270</sup> - Vgl.

[http://fa.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF%D8%AA%D9%82%DB%8C\\_%D8%B4%D8%B1%DB%8C%D8%B9%D8%AA%DB%8C](http://fa.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF%D8%AA%D9%82%DB%8C_%D8%B4%D8%B1%DB%8C%D8%B9%D8%AA%DB%8C), 29.08.2014.

<sup>271</sup> - Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: *Tārīḥ-i Ṭabarī*, Bd. 4, S. 1816; Mubārak b. Muḥammad al-Ġazarī bekannt als Ibn-i Aṭīr: *Al-Kamil fīl-Tārīḥ*, Bd. 2, S. 323.

<sup>272</sup> - Abulfidā’, ʾIsmāʿīl b. ‘Alī: *Al-Muḥtaṣar fī Aḥbār al-Bašar* bekannt als *Tārīḥ-i Abulfida’*, Bd. 1, S. 164 u. Aḥmad b. Zaynī Daḥlān: *al-Sīrah al-Nabawīyyah*, Bd. 3, S. 390.

Leute, wer Gott anbetet, Gott ist am Leben und wer Muḥammad anbetet, er ist tot“, und dann rezitierte er einige Verse vom Koran wie:

„<sup>273</sup>أَنْتَ مَيِّتٌ وَ أَتَهُم مَيِّتُونَ, und

„<sup>274</sup>إِن مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ,“.

Merkwürdig ist dabei, dass die anderen [früher] im Hause des Propheten diese Verse für ‘Umar rezitiert hatten. Aber er hörte nicht zu... und jetzt möchten sie [Abūbakra und ‘Umar] ihren Plan durchführen.

Sie hatten erfahren, dass einige sich im Ort Saqīfah versammelt hatten, um einen Kalifen auszusuchen und man nennt in diesem Sinne den Namen von Sa’d spricht (Sa’d hat als Kalif kandidiert). Die Scheichs (Abūbakra und ‘Umar) gingen los zum Ort Saqīfah... Sa’d war krank. ‘Umar begann damit, die Anṣār [die Helfer] zu erniedrigen; Abūbakra sah, dass es möglich wäre, dass sie in eine Sackgasse gerieten. Er (‘Umar) missachtete die Anṣār und das konnte sie provozieren. Abūbakra brachte ‘Umar dazu, sich hinzusetzen ... lobte erstmals die Anṣār... und sagte, dass deren Recht am Islam und den Muslimen bewiesen ist, aber sie dürfen nicht die Ersten sein, die die Spaltung unter den Muslimen verursachen. Er fügte zu: Der Prophet wollte, dass sein Stellvertreter aus der Sippe der Qurayš stamme... und Abūbakra, um sich parteilos zu zeigen, legte eine seiner Hände auf die Hand von ‘Umar und die andere auf die Hand von Abū ‘Ubaydah und sprach zu der versammelten Menge, dass diese beiden Muhāğir [Auswanderer mit dem Propheten von Mekka nach Medīna] seien, und welchem von diesen beiden sie Treue schwören, das würde schon richtig sein. ‘Umar zog seine Hand weg und fragte, ob es unter den Muslimen jemanden gäbe, der einem anderen als dir (Abūbakra), als Freund der Höhle des Propheten (Abu Bakr soll nach der Tradition mit dem Propheten gemeinsam in einer Höhle verborgen, als sie sich während der Hijrah vor den sie verfolgenden Mekkanern verborgen.), den Vorrang gebe? Alle sind dir gegenüber gehorsam.<sup>275</sup>

---

<sup>273</sup> - „Du wirst gewiß sterben, und auch sie werden sterben“, Sure 39, Vers 30.

<sup>274</sup> - „[Und Muḥammad ist doch nur ein Gesandter, vor dem schon Gesandte vorübergegangen sind.] **Wenn er nun stirbt oder getötet wird, werdet ihr euch (dann) auf den Fersen umkehren?** [Und wer sich auf den Fersen umkehrt, wird Gott keinerlei Schaden zufügen. Aber Gott wird (es) den Dankbaren vergelten;]“, Sure 3, Vers 144.

<sup>275</sup> - Ibn-i Aṭīr: Al-Kamil fīl-Tārīḫ, Bd. 2, S. 32; Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: Tārīḫ-i Ṭabarī, Bd. 4, S. 1823; Ibn-i Hišām: Sīriḫ, Bd. 4, S. 310.

Man braucht Zeit und muss diese Geschichte präzise lesen, um zu verstehen, was für Pläne und Ränke es da gab...Denn diese Herren (die sunnitischen Gelehrten) berufen sich auf die Šurā. Aber man sieht, dass es in Saqīfah um keine Beratung ging. Was für eine Beratung war das, in der die Banī Hāšim und die Prominenten der Gefährten abwesend waren?“<sup>276</sup>

Hier stellt sich die Frage, ob die Gemeinde nach der zehnjährigen Regierungsperiode des Propheten in der Stadt Medina nicht die Fähigkeit und Reife besessen hat, um nach seinem Tode einen geeigneten und würdigen Kalifen auszusuchen?

**Ali Schariati** meinte, dass die islamische Gemeinde noch nicht so weit war, um nach dem Hinscheiden des Propheten Muḥammad selbständig einen Regenten auszusuchen. Seiner Auffassung nach reichte dafür eine zehnjährige Regierungsperiode des Propheten in der Stadt Medina nicht aus. Denn in dieser kurzen Zeitspanne konnten die Muslime sich noch nicht genügend entwickeln, um reif für eine demokratische Wahl ihres Kalifen zu werden. Wenn dies aber der Fall war und die Gemeinde schon so gut vorbereitet war, geht Schariati davon aus, dass die Schura der beste Weg wäre, um einen Kalifen zu bestimmen. Und genau hier sieht man den großen Unterschied zwischen Ali Schariati und den anderen schiitischen Gelehrten im Zusammenhang mit der Kalifatsidee:

„Aber eine Gesellschaft, die noch nicht entwickelt ist, in der die Stimmen noch auf Stammes-, Clan oder Familienzugehörigkeit basieren, eine Gesellschaft, die aus Emigranten und Gefährten besteht, kann diese Aufgabe noch nicht bewältigen. Auf so eine Gesellschaft mit den bestehenden sozialen Gruppierungen angewiesen zu sein, bedeutet, unbewusst die Kontrolle über diese öffentliche Abstimmung dem Feind zu überlassen, weil eine solche Gesellschaft keine Zeit für die politischen, intellektuellen, sozialen oder religiösen Entwicklungen hatte. Die Menschen in so einer Gesellschaft verkaufen sich selbst, ihr Schicksal und ihre Zukunft billig. Das ist nun einmal eine Tatsache!

So müssen wir die Tatsache akzeptieren, dass eine Gesellschaft, die innerhalb eines Zeitraums von zehn Jahren geprägt worden ist, sich nicht in so einer kurzen Zeit hinreichend kulturell und individuell entwickeln kann.

Die islamische Gesellschaft ist eine etablierte Gemeinschaft, in der jedes Individuum eine unabhängige Person ist mit der Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen. Diese Gesellschaft ist

---

<sup>276</sup> - Schariati, Muḥammad Taqī: Ḥelāfat wa Welāyat az Naẓar-e Qurʾān wa Sunnat, S. 99-102.

der Aufseher der Stimmen ihrer Frauen und Männer.

So sollten nach dem Willen des Propheten des Islam die zehn Jahre seiner Arbeit zu 100 Jahren, 150 Jahren, 200 Jahren und mehr ausgedehnt werden. Sie sollte solange fortgesetzt werden, bis die islamische Gesellschaft in eine Gesellschaft verwandelt worden wäre, in der jeder Einzelne, ohne Einfluss oder Druck von den anderen, seine Stimme abgeben und tatsächlich wählen kann. Aus diesem Grund (und sicherlich ist dies logisch) wäre es notwendig gewesen, dass nach dem Propheten statt Umayyaden-Kalifat und Abbasiden-Kalifat, anstelle von dem Umayyadenkalifen Yazid Hossein gekommen wäre. Statt Mo'āwiyah wäre Ḥassan der Nachfolger gewesen und anstelle des ersten Abbasidenkalifen al-Saffah Imām Bāqer und an Stelle den Omayyadenkalifen Marwān hätte Imām Ja'far Sādeq geherrscht.

Wenn diese Form übernommen worden wäre, würde die islamische Gesellschaft für 250 Jahre unter ihrer Führung von Leuten wie ihnen regiert worden sein. Wir hätten danach dann Wahlen gehabt. Die Leute hätten dann die geeigneten Personen auswählen können, weil sie soziales Wachstum gehabt hätten. Und der öffentlichen Abstimmung und der öffentlichen Treue hätte nicht so übel mitgespielt werden können und nach 30 Jahren hätte Mo'āwīyah durch die Ernennung Yazīds als seinen erblichen Kalifen die Muslime nicht verspotten können.

Folglich habe ich keine Einwände gegen die Treue der Gefährten, sondern gegen den Rat, der die Wahl getroffen hat, und zwar nicht nach dem Grundsatz der Ernennung, sondern durch die Auswahl. Das Prinzip der Ernennung durch die Auswahl ist den Schiiten zufolge eine Realität, die in der Geschichte existiert hat und ist somit also eine logische und rationale Wahrheit, die in der Historie besteht. Das ist eine logische und rationale Wahrheit, die notwendig ist, und sie könnte auf diese Weise heute noch existieren.

Und die Treue, der Rat und die Wahl, die unsere Brüder [Sunniten] betonen, ist aus der Sicht der Soziologie, der Menschlichkeit und des Suchens nach der Freiheit ein progressives Prinzip, das im Islam und schon in den Traditionen des Propheten existierte. Aber an dieser Stelle möchte ich nur sagen, dass die Wahlen, die unmittelbar nach dem Tode des Propheten in Saqīfah stattgefunden haben, dann doch wohl erst 250 Jahre später hätten realisiert werden sollen.“<sup>277</sup>

---

<sup>277</sup> - Shariati, Ali: Selection and/or Election [vesayat va showra], translated by Ali Asghar Ghassemy, S. 14-15.

**Ali Schariati** war ein großer islamischer Publizist, Intellektueller und Soziologe [und muslimischer Religionsgelehrter]. Seine Schriften galten als besonders beliebt bei der Jugend der Islamischen Revolution im Iran. Er wurde 1933 in einem Vorort von Maschhad namens Mazinan als Sohn von Aqa Muhammad Taqi Schariati geboren.

Aus einer Familie geistlicher Gelehrtheit und Opposition gegen das Schah-Regime kommend, studierte Schariati zunächst an der Pädagogischen Hochschule in Maschhad bis zum Abschluss als B.A., wechselte dann für fünf Jahre an die Sorbonne in Paris und studierte dort Soziologie und islamische Geschichte. Dort schrieb er auch seine Doktor-Arbeit. Er nahm aktiv an den intellektuellen Debatten in Frankreich um Marx und Freud, um Bergson, Sartre und Camus und zum Kolonialismus und Imperialismus während der algerischen Revolution teil. Seine sich um den Kampf von Ideen, den politischen Kampf und ein neues Erziehungskonzept drehenden Schriften hatten großen Einfluss auf die jungen Intellektuellen des Iran und erleichterten vielen den Zugang zur islamischen Bewegung.

Er wurde 1965 an die Universität von Maschhad berufen, erregte durch seine Lehrweise vielfachen Anstoß und quittierte die dortige Position. Zwischenzeitlich lehrte er auch in Teheran und wurde in dieser Zeit auch mehrfach verhört und ins Gefängnis gesteckt. Seine Freilassung erfolgte immer nur unter Auflagen, sich nicht politisch zu betätigen. Das war ihm unmöglich.

Er wanderte daher nach England aus, wo er nach iranischen Angaben am 19. Juli 1977 vom iranischen Geheimdienst des Schah SAVAK ermordet worden sein soll... Sein Grab ist in Damaskus in der Nähe von Zainab bint Ali (a.) auf dem Zainabiyya-Gräberfeld, da der Schah eine Rückführung in den Iran verhindert hat. Seine Verwandten arrangierten die Beisetzung und auf seinem Grab wurde ein kleiner Schrein errichtet. Zahlreiche seiner Schriften wurden auch ins Deutsche übertragen. Seine Veröffentlichungen beruhen auf Mitschnitten seiner Vorlesungen und Vorträge, die er in Moscheen und muslimischen Zentren in Teheran gehalten hat. Bei diesen Vorträgen sprach er oft ohne Konzept und reagierte spontan auf Bemerkungen aus dem Publikum. Durch seinen frühen Tod hatte er keine Gelegenheit mehr, diese Texte zu redigieren. Ein weiteres Problem ist, dass es zahlreiche technische Schwierigkeiten bei der Aufnahme und der Wiedergabe seiner Vorträge gegeben hat. Daher sind seine veröffentlichten Texte mit einer gewissen Vorsicht bezüglich ihrer Authentizität zu lesen.<sup>278</sup>

Ali Schariati gehört zu den wenigen iranischen Islamwissenschaftlern, von denen einige Bücher ins Deutsche übertragen wurden. Zu seinen Büchern, die ins Deutsche übersetzt wurden, gehören:

Menschenbild im Marxismus und im Islam, m-haditec, Bremen 2011,

Fatima ist Fatima, m-haditec, Bremen 2009,

Ja, so war es Bruder, m-haditec Bremen 2009,

Das Menschenbild im Marxismus, in anderen abendländischen Denkschulen und im Islam, Botschaft d. Islam. Republik Iran Bonn 1983,

Hadsch (Pilgerfahrt), Botschaft d. Isl. Rep. Iran, Bonn 1983,

Wo fangen wir an? Botschaft d. Isl. Rep. Iran Bonn 1982,

Die vier Gefängnisse des Menschen, Presse- u. Kulturabteil. d. Botschaft d. Isl. Rep. Iran, Bonn 1981,

---

<sup>278</sup> - Zitiert nach: <http://www.eslam.de/begriffe/s/schariati.htm>, 29.08.2014; s. vor allem Fischer, Michael und Abedi, M.: Debating Muslims. Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition, S. 211 – 220.



Zur westlichen Demokratie, Presse- u. Kulturabteil. d. Botschaft d. Isl. Rep. Iran, Bonn 1981,

Exploration und Raffinierung der kulturellen Quellen, Presse- u. Kulturabteil. d. Botschaft d. Isl. Rep. Iran, Bonn 1980,

Zivilisation und Modernismus, Presse- u. Kulturabteil. d. Botschaft d. Isl. Rep. Iran, Bonn 1980.<sup>279</sup>

### **Hinderte die Sorge um die Bewahrung der Einheit der Muslime Imām ‘Alī daran, auf seinem Recht auf das Kalifat zu beharren?**

Ein Teil der schiitischen Gelehrten im Laufe der islamischen Geschichte geht davon aus, dass die Bewahrung der Interessen der muslimischen Gesellschaft Imām ‘Alī daran hinderte, sein Recht auf das Kalifat einzufordern:

„Trotz des großen Einsatzes, mit dem der Amīr al-Mu’minīn (‘Alī) für die Bewahrung der Einheit der islamischen Gesellschaft eintrat, hat er zum Thema Kalifat nicht geschwiegen. Mit Beharrlichkeit hat er wiederholt darüber diskutiert und auf sehr deutliche Weise und mit überzeugenden Argumenten bewiesen, dass das Kalifat, sowohl gemäß der Wiṣāyah [hier Ernennung durch den Propheten] als auch nach der Kompetenz, sein Recht war und die anderen Usurpatoren waren. Er hat die Fehler, moralischen Unzulänglichkeiten und geistigen Mängel der [ehemaligen] Kalifen sogar auf der Kanzel durch seine eloquenten und feurigen Predigten deutlich klargemacht. Das ist der Weg, den die Schia einschlagen soll, d. h. erstens darf sie nicht der Einheit zuliebe die Wahrheit verschweigen und ihre Idee verbergen und zweitens muss sie sich moralisch korrekt verhalten und Beschimpfungen und Verschmähungen vermeiden.“<sup>280</sup>

Warum gab es zuerst heftigen Widerstand gegen die Kalifen und dann eine bedingte Zusammenarbeit mit ihnen? Nach Muḥammad Taqī Schariatis Meinung war Imām ‘Alī vollkommen gegen die unrechtmäßigen Kalifen und hatte sich zunächst sehr darum bemüht, sein Recht, d. h. das Kalifat der Muslime in die Hand zu nehmen. Aber nachdem er mit ansehen musste, dass die Menschen sich vom rechten Weg hatten abbringen lassen und seine Bestrebungen kein positives Ergebnis brachten, hatte er die Kalifen anerkannt und sogar mit

---

<sup>279</sup> - Zitiert von der Webseite der deutschen Nationalbibliothek unter:  
<https://portal.dnb.de/opac.htm?method=showPreviousResultSite&currentResultId=Woe%3D119107155%26any&currentPosition=10>, 29.08.2014.

<sup>280</sup> - Schariati, Muḥammad Taqī: Ḥelāfat wa Welāyat az Naẓar-e Qur’ān wa Sunnat, S. 26.



ihnen zusammengearbeitet, weil es ihm vor allem darum ging, die Einheit der Muslime zu bewahren:

„Es ist ein offenes Geheimnis, dass ‘Alī sehr danach strebte, das Kalifat zu bekommen, um nach dem Propheten die Herrschaft zu übernehmen. Er hatte in den ersten Tagen seine Abneigung gegenüber einer solchen Auswahl, die ohne sein Beisein getroffen worden war, und die fehlende Würde der amtierenden Regierung klar zum Ausdruck gebracht und gegen sie starken Widerstand geleistet. Er nahm an deren Versammlungen nicht teil und partizipierte nicht an deren gemeinsamen Gebeten, was bedeutete, dass sie seiner Meinung nach keine Kompetenz hatten, um die islamische Gemeinde zu regieren. Dann brachten sie ‘Alī in die Moschee, damit er den Treueid schwört, aber er sagte deutlich, dass er würdiger als die anderen ist, und sie müssten ihn anerkennen.“<sup>281</sup>

Warum hatte Imām ‘Alī die Frage des Kalifats nach einer Weile schließlich fallenlassen und damit sein Recht auf das Kalifat nicht weiter verfolgt? Nach Muḥammad Taqī Schariatis Meinung hatte Imām ‘Alī die Frage des Kalifats nach einer Weile fallenlassen, weil er sah, dass sein Ziel und Zweck, um dieses Amt zu übernehmen, ruiniert worden war:

„Aber dieser große Mann sagte nach dem Mord an ‘Uṭmān, als die Menschen darauf beharrten, ihm die Treue zu schwören: „Lasst ihr mich und sucht einen anderen, vielleicht wäre ich der gehorsamste unter euch ihm gegenüber.“<sup>282</sup>

Warum zuvor all die Aktivitäten wegen dem Kalifat und jetzt diese Resignation? Weil er sah, dass sein Ziel zerstört worden war. ‘Alī wollte weiter im Geiste des Propheten handeln, um die Gemeinde nicht vom wahren Weg abbringen zu lassen, aber die Herrschaft der drei Kalifen hatte die Menschen bereits irregeführt, so dass jetzt die Berichtigung schwierig oder gar unmöglich geworden war.“<sup>283</sup>

Imām ‘Alīs Stellungnahme dem Kalifat gegenüber war auf der Grundlage der Interessen der Muslime und der Verhinderung von Chaos in der Gesellschaft. Nach der Meinung von Dr.

---

<sup>281</sup> - Ibn-i Abil-Ḥadīd: Šarḥ-i Nahḡ ul-Balāḡah, Bd. 6, S. 11, bei: Schariati, Muḥammad Taqī: Ḥelāfat wa Welāyat az Naẓar-e Qur’ān wa Sunnat, S. 105-106.

<sup>282</sup> - Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: Tārīḫ-i Ṭabarī, Bd. 6, S. 3077 u. Gesammelt und zusammengestellt von Sharif Radhi Muhammad ibn Hussain, Nahdsch-ul-Balagha; Pfad der Eloquenz, Aussagen und Reden Imam Alis (a.), Übersetzung ins Deutsche von Fatima Özoguz, Predigt 262.

<sup>283</sup> - Schariati, Muḥammad Taqī: Ḥelāfat wa Welāyat az Naẓar-e Qur’ān wa Sunnat, S. 107.

Abdolkarim Soroush (\*1945) war Imām ‘Alīs Haltung dem Kalifat gegenüber nach dem Tode des Propheten die eines Weisen, der seine Handlungen wohl bedachte, was ebenso auf seinen Umgang mit den anderen Mitgliedern der islamischen Gemeinde zutraf. Obwohl er dieses Amt als sein unveräußerliches Recht ansah, hat er die Interessen der Muslime darin gefunden, letztendlich den Kalifen anzuerkennen, um Chaos in der muslimischen Gesellschaft zu vermeiden:

„Der Befehlshaber der Gläubigen handelte im Laufe seines Lebens auf diese Art und Weise: z. B. äußerte er sich zum Thema Kalifat, als einige andere nach dem Hinscheiden des Propheten das Amt, das ihm zustand, bekleideten, folgendermaßen: „Ich habe die Umstände beobachtet, um zu wissen, welche Handlung nun die beste wäre.“ Er wies gar nicht darauf hin, dass er in dieser Sache verpflichtet wäre [dies und jenes zu machen] oder durch den Propheten eine bestimmte Empfehlung hätte oder durch sein göttliches Wissen mehr Einblick in das Geschehen besäße. Er erwähnte über solche Kategorien kein Wort, sondern recherchierte und analysierte genau wie ein weiser und erfahrener Mensch die Situation und verglich die guten und schlechten Aspekte der bestehenden Möglichkeiten miteinander und handelte gemäß den Regeln der Vernunft. Der Befehlshaber der Gläubigen [Imām ‘Alī] sagte in diesem Sinne deutlich:

«و طَفِقْتُ ارْتَأَى بَيْنَ اَنْ اَصُولَ بَيْدِ جَدَاءٍ اَوْ اَصْبِرَ عَلَى طُخْيَةِ عَمِيَاءٍ يَهْرُمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَ يَشْيِبُ فِيهَا الصَّغِيرُ وَ يَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ. فَرَايْتُ اَنْ اَصْبِرَ عَلَى هَاتَا أَحْجَى، فَصَبْرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَدَى وَ فِي الْحَلْقِ شَجَى. أَرَى تَرَاثِي نَهْبًا.»

„Und ich begann zu erwägen, ob ich mir mit abgeschnittener Hand (ohne Helfer) Zugang dazu verschaffen (für das Kalifat kämpfen soll) oder ob ich gegenüber der blindmachenden Finsternis standhaft bleiben sollte, in welcher der Erwachsene altersschwach wird und der junge Mann graue Haare bekommt und der Gläubige sich müht, bis er seinem Herrn [Gott] begegnet. Ich hielt die Standhaftigkeit dem gegenüber für weiser (als für das Kalifat zu kämpfen), so blieb ich geduldig angesichts des Dorns in meinem Auge und der Beklemmung in der Kehle, und während ich sehe, wie mein Erbe geplündert wird.“<sup>284</sup>

... Der Befehlshaber der Gläubigen [Imām ‘Alī] hat in anderen Abschnitten über das Kalifat noch weitere Analysen erwähnt, z. B. sagt er an einer anderen Stelle von Nahğ ul-Balāğah, dass er - was das Thema Kalifat betrifft - das Gefühl habe, nur er alleine werde unterdrückt

---

<sup>284</sup> - Scharif Radhi, Muhammad ibn Hussain: Nahdsch-ul-Balagha; Pfad der Eloquenz, Aussagen und Reden Imam Alis (a.), Übersetzung ins Deutsche von Fatima Özoguz, **Band 1**, Ein Teil von der dritten Predigt von Nahğ ul-Balāğah (namens Šiqšiqiyah), S. 54.

und deswegen auch nicht reagiert habe. Aber sobald es um die Unterdrückung der muslimischen Gesellschaft als ganzes ginge, wäre es seine obligatorische Pflicht, die Macht zu ergreifen; er macht in diesem Zusammenhang folgende Aussage:

«لَا سَلْمَ مَا سَلِمَتْ أُمُورُ الْمُسْلِمِينَ وَلَمْ يَكُنْ فِيهَا جَوْرٌ إِلَّا عَلَى خَاصَّةٍ»

„Ich werde mich ergeben, solange die Angelegenheiten der Muslime intakt bleiben, und kein Übergriff darin vorliegt außer gegen mich speziell.“<sup>285</sup>

„In dem Falle, wenn die Unterdrückung allgegenwärtig wird und die Menschen dadurch bedrängt werden, dann muss ich aufstehen“. Und als die Menschen sich erhoben hatten, wiederholte seine Exzellenz genau diese Betrachtung noch einmal. Er sagte in der Predigt Šiqšiqiyyah erstmals: „Ich habe gesehen, dass Geduld zu haben vernünftiger ist“, aber am Ende der Predigt fügte er an: „Als die Menschen sich an mich gewendet hatten und ich sah, dass viele Helfer bereit standen und meine Hände nicht mehr gebunden waren, wurde ich verpflichtet [um deren Anliegen aufzunehmen]. Dem anderen Aspekt zufolge wusste ich, dass Gott mit den Wissenden einen Pakt geschlossen hat, um gegenüber der Hungersnot der Unterdrückten und dem Sättigungsgefühl der Tyrannen nicht mehr zu schweigen und ich jetzt auch nicht ruhig bleiben darf; da stand ich auf, um deren Angebot und Treueid anzunehmen und das Amt des Kalifats zu akzeptieren:

«لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يَقَارُوا عَلَى كُظْمِهِ ظَالِمٌ وَلَا سَغْبُ مَظْلُومٍ [لَالْقِيَتِ حَبْلُهَا عَلَى غَارِبِهَا وَ لَسَقِيَتْ آخِرُهَا بِكَاسِ أَوَّلِهَا]»

„...wenn es nicht wegen der Anwesenheit des Anwesenden (gemeint sind nach manchen Interpreten diejenigen, die zum Treueid gekommen sind) wäre und der Notwendigkeit des Beweises durch die Existenz des Helfers und wenn Allah den Gelehrten nicht aufgetragen hätte, dass sie die Übersättigung der Ungerechten und den Hunger der Unterdrückten nicht hinnehmen sollen, würde ich die Zügel (des Kalifats) auf dessen Widerrist herab werfen, und ich würde den letzten davon mit dem Gefäß seines Ersten tränken (den letzten Kalifen wie den ersten behandeln).“<sup>286</sup>

Alle diese Forschungen und vernünftigen Beobachtungen gehören zu den Beispielen, die er in diesem Brief genannt hat. Einmal haben einige Muslime ihn zum Aufstand gegen das unrechtmäßige Kalifat aufgerufen und bekamen von ihm zur Antwort:

---

<sup>285</sup> - Ebenda, S. 195.

<sup>286</sup> - Ebenda, S. 56-57.

«افلح من نهض بجناح او استسلم فاراح. هذا ماء آجن و لقمة يَغصُّ بها أكلها و مُجتنى الثمرة لغير وقتِ ايناعها كالزراع بغير ارضه.»

„Erfolgreich ist der, der sich mit Flügeln erhebt oder sich ergibt, und (anderen) Ruhe gönnt. Dies (Streben nach dem Kalifat) ist brackiges Wasser und ein Bissen, an dem der erstickt, der es isst. Wer die Frucht vor ihrer Reifezeit pflückt, ist wie jemand, der das Feld eines Anderen bebaut.“<sup>287</sup>

Und bei einer anderen Begebenheit sprach er:

«دعوني والتمسوا غيري ... و انا لكم وزيراً خيراً لكم مني اميراً.»

„Lasst mich und sucht einen anderen als mich,... Ich bin als Berater für euch besser denn als Befehlshaber!“<sup>288</sup>

Aber in einer anderen Situation sagte er nach seinen Beobachtungen und Überlegungen, dass es jetzt die Zeit ist, um die soziale Verantwortung zu übernehmen.“<sup>289</sup>

### **Die Notwendigkeit eines unfehlbaren Führers (Imāms) für die muslimische Gesellschaft**

Nach der Ansicht von Großāyatullāh Ġaʿfar Sobḥānī (\*1929) ist die ablehnende Haltung von schiitischen Jugendlichen zu den Debatten über Kalifat und Imāmah auf diesbezügliche Übertreibungen durch Sunniten und Wahhabiten zurückzuführen. Er sieht im Prinzip Imāmah und Kalifat der Muslime die Fortführung der Gesandtschaft und Fortsetzung des Prophetentums:

„Manchmal sieht man, dass einige oberflächliche und wahrscheinlich irregeführte Jugendliche das Thema der islamischen Einheit missverstehen, wenn sie die wissenschaftlichen Untersuchungen und Bestrebungen der Wahrheitssuchenden scharf kritisieren, indem sie sagen: „Diskussionen über das Kalifat von Abūbakr und ʿAlī mit der Absicht, herauszufinden, wem die Stellvertretung des Propheten zusteht, gehört zu den nutzlosen und vergeblichen Debatten, weil die Zeit nicht zurückgeht, und der rechtmäßige Stellvertreter des Propheten nicht wieder ins Leben zurückkehrt, damit wir ihm sein Recht geben und ihn zum Kalifen

---

<sup>287</sup> - Ebenda, S. 71.

<sup>288</sup> - Ebenda, S. 243.

<sup>289</sup> - Soroush, Abdulkarim: Ḥekmat wa Maʿīšat, Šarḥ-e Nāme-ye Imām ʿAlī be Imām Ḥasan a. [Weisheit und Lebensweise, die Beschreibung des Briefes Imām ʿAlī an Imām Ḥasan (Der Friede Gottes sei mit ihnen)], daftar-e Noḡost [der erste Band], S. 252-254.

ernennen und auch seine Gegner befragen und bestrafen. Daher ist es besser, wenn wir diese Akte für immer schließen und an ihrer Stelle eine andere Debatte eröffnen.“

Die Verfechter dieser Idee haben die glänzenden Ergebnisse dieser Debatte versäumt ... aber wir denken, dass die Idee [dieser Jugendlichen] keine andere Wurzel als das Versäumnis der Philosophie der Imāmkunde hat und einer Sunnisierung und Wahhabisierung<sup>290</sup> entstammt...

Die Kritik ist gültig, solange wir wie die sunnitischen Wissenschaftler davon ausgehen, dass das Imāmah und Kalifat ein konventionelles Amt mit einem förmlichen Rang ist und seine Aufgaben [die Verpflichtungen des Imāms] im Schutz der islamischen Grenzen, der Verstärkung der Militärmacht, Verbreitung von Gerechtigkeit und Fairness, Durchführung der göttlichen Regelungen, Verteidigung der Rechte der Unterdrückten usw. zusammengefasst werden... Aber aus der Sicht der Schia wird das Imāmah als die Fortführung der Gesandtschaft und Folge des geistlichen Segens des Prophetentums betrachtet, weshalb solche Debatten als notwendig und dringend erscheinen. Weil die Aufgaben des Imāms sich nicht auf die o.g. Angelegenheiten beschränken, sondern er darüberhinaus noch für die Erklärung und Interpretation der göttlichen Vorschriften und die Kommentierung der koranischen Schwierigkeiten zuständig ist, besitzt er die Autorität, über ḥalāl [Erlaubtes] und ḥarām [Untersagtes] nach den Weisungen von Gottes Gesandten zu befinden. Ansonsten kann die Frage auftauchen, wer nach dem Ableben des Propheten für die Muslime als Würdenträger [zum Kennen] des ḥalāl und ḥarām anerkannt werden darf, um auf die neuen Fragen, zu denen keine gültige naṣṣ [Stelle/ Schriftstelle] im Koran oder in der Ḥadīṭ [Überlieferung] des Propheten enthalten sind, Antworten zu finden. An wen sollen wir uns dann wenden und sein Wort als einen gültigen Beweis akzeptieren?“<sup>291</sup>

Āyatullāh Ġaʿfar Sobḥānī hält den Rang der religiösen Autorität des Stellvertreters des Propheten für wichtiger als sein Amt als Kalif und schreibt:

„Sogar, wenn wir das Kalifat beiseite lassen und auf die Herrschaft über die Muslime nach dem Propheten, die dem unfehlbaren Imām gehört, verzichten, so bleibt weiterhin das Problem, wer nach dem Hinscheiden des Propheten als religiöse und geistige Autorität

---

<sup>290</sup> - Unter Einfluss der Sunniten und Wahhabiten stehen.

<sup>291</sup> - Sobḥānī, Ġaʿfar: Rahbarī-ye Ommat, S. 12-13.

berücksichtigt werden darf. Diese Frage ist von einigen Aspekten her bedeutsam, steht sie doch mit dem Glück und der Erlösung der Muslime in Verbindung.“<sup>292</sup>

Nach der Auffassung von Ġaʿfar Sobḥānī existieren zwei grundsätzlich verschiedene Meinungen über das Kalifat. Während es bei den sunnitischen Gelehrten als ein soziales Amt betrachtet wird, gilt es bei den schiitischen Islamwissenschaftlern als eine heilige Position:

„Das Kalifat ist nach der Anschauung der sunnitischen Wissenschaftler ein gesellschaftliches Amt, wofür außer Kompetenz und Erfahrungheit bei einigen klar definierten Aufgaben und Zielen gar keine weiteren Voraussetzungen nötig sind, während das Imāmah bei den Schiiten ein göttliches Amt ist, das direkt von Gottes Seite bestimmt werden soll und in vielen Voraussetzungen und Verantwortlichkeiten mit dem Amt des Propheten [Muḥammad] gleich ist... Die theologischen Bücher der sunnitischen Gelehrten zeigen, dass das Imāmah nach deren Gesichtspunkten die umfangreiche und entwickelte Verwaltung der religiösen und weltlichen Angelegenheiten der Muslime bedeutet. Die Person des Imām, bzw. nach deren Wortwahl der Kalif, ist derjenige, der nach dem Hinscheiden des Propheten dieses Amt bekleidet, und alle Knoten der religiösen und profanen Schwierigkeiten der muslimischen Welt löst.

Sie stellen das Imāmah so dar:

«الإمامه رئاسة عامه في أمور الدين و الدنيا خلافة عن النبي.»

Imāmah bedeutet den allgemeinen Vorstand der religiösen und weltlichen Angelegenheiten als Stellvertretung des Propheten [Muḥammad].“<sup>293</sup>

Nach dem Standpunkt der Sunniten ist diese große und verantwortungsvolle Stellung, die religiös-gesellschaftlicher Natur ist, eine gesellschaftliche Gnade, die durch die Menschen dem Kalifen gegeben wird und der Kalif durch die Wahl dieses Amt zugewiesen bekommt.

Die Grenze der Verantwortlichkeit des Kalifen ist auch völlig klar:

- A) Die Verwaltung der religiösen Angelegenheiten: Der Zweck dieser Verpflichtung besteht in der Klärung der religiösen Fragen und Probleme des Volkes durch den

---

<sup>292</sup> - Ebenda, S. 14.

<sup>293</sup> - Qūšcī, ʿAlāʿiddīn: Šarḥ-i Taḡrīd, S. 472.

Kalifen; dazu gehört aber auch die Verbreitung des Islam in der ganzen Welt durch Ġihād. Dies ist eine religiöse Aufgabe, die vom Imām [Kalifen] übernommen werden soll.

- B) Die Verwaltung der weltlichen Belange der Menschen: Der Imām bzw. Kalif muss mit voller Kraft die allgemeine Sicherheit, das Vermögen und die Ehre der Menschen bewahren sowie die Grenzen des Landes schützen.

Die Beachtung dieser Definition und der Aufgaben, die dem Kalifen übertragen worden sind, erzählt eine Wahrheit und die ist, dass der Imām aus der Sicht der Sunniten ein konventioneller und gesellschaftlicher Regent ist, der für die Einhaltung der Gesetze des Landes und den Schutz der Allgemeinheit ausgesucht wird. Eine solche Herrschaft erfordert nichts außer Kompetenz und Erfahrungheit, also weder eine allseitige und umfangreiche Kenntnis der islamischen Vorschriften noch die göttliche Unfehlbarkeit und Immunität vor Fehlern und Irrtümern. Aber nach dem Tode des Propheten ist es notwendig, dass eine kompetente und wissende Person durch die Bestrafung der Sünder und Verbrecher und mittels Durchführung der göttlichen Regelungen diese Verbrechen und Sünden verhindert. Außerdem gibt es einige Dinge, die mit der Entwicklung und Expansion des Islam zu tun haben. Z. B. besteht eine Verpflichtung des Imām darin, mit der Mobilisierung einer ordentlichen und gut ausgerüsteten Armee nicht nur die Grenzen der islamischen Länder von jedem Angriff zu bewahren, sondern möglicherweise auch durch Ġihād die monotheistische Religion in der ganzen Welt zu verbreiten. Bedauerlicherweise ist die geistige Stellung und der Rang des Imāms bei den Sunniten allmählich so weit gesunken, dass eine Person wie Qāḍī Bāqilānī (gest. 1013) so vom Kalifen und Stellvertreter des Propheten spricht, als ob er [der Kalif] in die niedrigsten moralischen Ebenen stürzen darf und die dunkelste politische Bilanz haben kann und trotzdem gleichzeitig als Führer der [islamischen] Gemeinde betrachtet werden darf. Er sagt:

«لا يخلع الإمام بفسقه و ظلمه بغصب الأموال و تناول النفوس المحترمة و تضييع الحقوق و تعطيل الحدود.»

“Der Imām wird nicht abgesetzt wegen seiner Sünden wie der Unterdrückung oder Tötung von Menschen, der Besitznahme ihres Vermögens und Beraubung ihrer Rechte oder der Aufhebung der [göttlichen] Regelungen.“<sup>294</sup>

---

<sup>294</sup> - Bāqilānī, Qāḍī Abūbakr: Al-Tamhīd, S. 186.



Und das ist nicht verwunderlich, wenn man sieht, dass ein Gelehrter wie Muḥaqqiq-i Taftāzānī (gest. 1390) über den Kalifen des Propheten so urteilt: „Niemand ist es notwendig, dass der Imām von Irrtum und Sünde gereinigt oder der Beste in der Gemeinde sein muss. Nie werden die Sünden des Imāms und seine Unwissenheit über die göttlichen Regelungen zu seiner Absetzung oder Abwahl führen.“<sup>295</sup>

Solche Meinungen über den islamischen Kalifen entstehen aus einer Vorstellung, die den Imām als einen konventionellen Regenten und auserwählten Herrscher ansieht, weil [deren Auffassung nach] es die grundsätzliche Bedingung bei der Wahl des Herrschers ist, dass dieser über einige positive Eigenschaften verfügt wie z. B. die Fähigkeit, Ordnung und Ruhe in der Gesellschaft herzustellen und die Tyrannen zu bestrafen. Seine persönliche Verschmutzung mit Sünden und Irrtümern ist also nicht als Hindernis in diesem Sinne zu betrachten.“<sup>296</sup>

Āyatullāh Ġaʿfar Sobḥānī sieht im Imāmah die Fortführung des Prophetentums und geht davon aus, dass alle Voraussetzungen, die für den Propheten gegolten haben, auch für dieses Amt gültig sind. Insbesondere betont er dabei die Unfehlbarkeit im Tun und Handeln des Imāms als eine unabdingbare Voraussetzung, um der Würde seines Amtes gerecht zu werden. Er äußert sich dazu wie folgt:

„Bezüglich des bisher erläuterten Punktes gibt es auch eine andere Meinung, die von den schiitischen Gelehrten vertreten wird. Diese Auffassung stützt sich auf die Überzeugung, dass das Imāmah als eine göttliche Herrschaft, mit der eine auserwählte Person von Seiten Gottes betraut wird, zu betrachten ist. Nach einer genaueren Definition des Begriffs ist das Imāmah wie auch das Prophetentum ein Amt, das durch Ernennung ausgeübt und dessen Amtsträger durch Gott festgesetzt wird.

Nach dieser Ansicht ist das Imāmah die Fortführung des Prophetentums, nur mit dem Unterschied, dass der Prophet der Gründer der Šarīʿa und deren Offenbarungspartner ist, während der Imām als Erklärer der Šarīʿa bzw. deren Schutzpatron und Bewahrer fungiert. Der Imām ist ein Abbild des Propheten in allen Angelegenheiten außer der Offenbarung, d. h. alle Bedingungen, die für den Propheten gelten wie eine umfassende Kenntnis des Islam

---

<sup>295</sup> - Al-Taftāzānī, Masʿūd b. ʿUmar b. ʿAbdullāh: Šarḥ al-Maqāṣid al-Ṭālibīn fī Uṣūl al-Dīn, B. 2, S. 271.

<sup>296</sup> - Sobḥānī, Ġaʿfar: Rahbarī-ye Ommat, S. 17-20.



sowie die Immunität gegen Sünden und Irrtümer, ist in gleicher Weise für den Imām bindende Voraussetzung.“<sup>297</sup>

War dem Propheten des Islam die hohe Bedeutung der Berufung eines Stellvertreters etwa nicht bewusst, während der zweite Kalif [‘Umar] dies richtig erkannte? Kann sich ein Muslim vorstellen, dass ‘Umar das Interesse des Islam und der Muslime besser als der Prophet Muḥammad kannte und deswegen für die Stellvertretung nach seinem Tode sorgfältige Vorbereitungen getroffen hat, während der Prophet über das Schicksal der Gemeinde nach seinem Ableben geschwiegen haben soll?

Nach der Meinung von Āyatullāh Ḡa‘far Sobḥānī ist es unmöglich, dass der Prophet des Islams die Bedeutung der rechtzeitigen Ernennung eines Stellvertreters nicht erkannt hatte, während ‘Umar, der auf der Ebene des zweiten Kalifen stand, diese sehr wohl verstanden und rechtzeitig diesbezüglich Vorkehrungen getroffen hatte:

„Nachdem der zweite Kalif durch die Stiche von Abū Lu’lu’ schwer verletzt worden war und sein Sohn ‘Abdullāh b. ‘Umar ihn in diesem bedenklichen Zustand sah, sagte dieser zu ihm, er solle so bald wie möglich einen geeigneten Menschen zu seinem Stellvertreter ernennen und die Gemeinde Muḥammads nicht ohne einen Hirten verlassen.

Genau die gleiche Botschaft hat ‘Ā’iṣā, die Ehefrau des Propheten, an ‘Umar geschickt und von diesem verlangt, dass er für die mohammedanische Gemeinde einen Beschützer und Bewahrer festlegen solle. Ist es etwa richtig, wenn wir sagen, dass diese beiden Personen den herausragenden Stellenwert der Führung verstanden haben, aber der geehrte Prophet sich nicht über die Notwendigkeit einer Lösung für dieses Problem im Klaren gewesen sein soll?“<sup>298</sup>

Der Prophet legte auch bei seiner provisorischen Abwesenheit von der Gemeinde einen Stellvertreter fest. Wie könnte es dann möglich sein, dass er da für seine dauernde Abwesenheit von der Gemeinschaft niemanden bestimmt hätte?

Āyatullāh Sobḥānī geht davon aus, dass der Prophet auch für die Angelegenheiten, die während seiner provisorischen Abwesenheit geregelt werden mussten, einen Stellvertreter

---

<sup>297</sup> - Ebenda, S. 20-21.

<sup>298</sup> - Ebenda, S. 31.

bestimmte. Wie könnte er es folglich für die Zeit seiner dauernden Abwesenheit von der islamischen Gemeinde versäumt haben, ausreichende Vorsorge zu treffen und eine geeignete Person auszuwählen und diese zu seinem Stellvertreter bzw. Nachfolger zu ernennen:

„Der Prophet benannte, sobald er einen Ort besiegt hatte und diesen wieder verließ, für jenen besiegten Ort ein Oberhaupt. Wie kann man dann behaupten, dass der Prophet von der Ernennung eines Stellvertreters, der nach ihm die Herrschaft der islamischen Gemeinde in die Hand nehmen soll, abgesehen hat bzw. darüber nicht nachgedacht hat?“<sup>299</sup>

### **Ist die Vollkommenheit der Religion des Islam direkt mit der Ernennung eines Stellvertreters für den Propheten Muḥammad verbunden?**

Schiitische Islamwissenschaftler verbinden die Vollkommenheit des Islams direkt mit der Bestimmung des richtigen Stellvertreters des Propheten Muḥammad und gehen davon aus, daß der Islam nicht nur für die Zeit des Lebens des Propheten herabgesandt worden ist. Sie sind der Auffassung, dass wenn man an die Kontinuität des Islams bis zum jüngsten Tag glaubt, muss man jederzeit auch an einen heiligen Führer glauben, der wie ein Prophet den Islam interpretieren darf und bewahren kann, sonst wird diese Religion lediglich als ein Instrument in den Händen von Tyrannen (wie z. B. Umayyaden und Abbasiden) verwendet bzw. missbraucht werden. Mit anderen Worten: der Islam wurde dann nicht durch Gott als die Religion für die Menschen geoffenbart, sondern um als ein Programm der Rechtfertigung der Tyrannei der frevelnden Regenten benutzt zu werden.

Nach der Auffassung von **Āyatullāh Mīrzā Muḥammad Ṭaqafī Tehrānī** ist die Vollkommenheit der Religion des Islam, die im Vers 55 von Sure 5 dargestellt worden ist, direkt mit der Ernennung eines Stellvertreters für den Propheten Muḥammad verbunden und begnügt sich nicht mit der Erwähnung einiger verbotener Speisen, wovon die sunnitischen Gelehrten in diesem Zusammenhang ausgehen:

„Die Enttäuschung der Heiden, die sich in den Glauben der Muslime einmischen wollten, würde dann deutlich werden, wenn Gott ihnen [den Muslimen] den Sieg zukommen lasse und ihnen Antworten auf ihre letzten religiösen Fragen erteile, damit sie sich ihrer

---

<sup>299</sup> - Ebenda, S. 32.

Verpflichtungen in den kommenden Begebenheiten bewusst werden und dies wird [nur] mit der Ernennung des Imāms und der nötigen Autorität für die religiösen Fragen möglich sein... Das würde geschehen, wenn [der Vers] Wilāyat [Herrschaft] Imām ‘Alīs offenbart würde. Sodann gäbe es keine Angst mehr vor den Heiden, dass sie die Religion der Muslime zerstören [oder entstellen] könnten ... Dieser Vers wurde herabgesandt, als der Prophet den Imām ‘Alī als seinen Kalifen [Stellvertreter] am Tag Ġadīr-i Ĥum und bei der Rückkehr von der letzten Pilgerfahrt benannt hatte und das war der letzte Befehl Gottes... Ich meine, dass die Religion ohne Wilāyat unvollkommen und [Gottes] Segen ohne Imām unzureichend und der Islam ohne Imāmāh [Führung] unvereinbar mit der Zufriedenheit Gottes sind... Es scheint so, dass dieser Teil des Verses, unabhängig von seinem vorherigen Teil offenbart wurde und keine Verbindung mit dem vorausgehenden Vers [Teil] hat; einige Gelehrte gehen sogar davon aus, dass dieser Vers zu den letzten Versen [des Korans] gehört, welche die religiösen Gebote betreffen und damit ist die Šarī‘a vollendet worden. Es dient der Gerechtigkeit, festzustellen, dass der Erwähnung einiger verbotener Speisen nicht eine so hohe Bedeutung zukommt, [um als Vollendung des Segens und Vollkommenheit der Religion] betrachtet zu werden. Die dabei unbestrittene Wahrheit ist gemäß vieler Überlieferungen der Ḥaṣṣah [die Schiiten] und der ‘Ammah [die Sunniten], dass dieser Vers am Tag Ġadīr zur Offenbarung gelangte und zwar anlässlich der Wilāyat [der Stellvertretung] als die Vollkommenheit und Krönung der islamischen Religion.“<sup>300</sup>

**Āyatullāh Mīrzā Muḥammad Ṭaqafī Tehrānī** wurde 1273 n. H./ 1894 in Teheran geboren. Er ging nach dem Absolvieren der islamischen Grundstudien nach Qom, um dort sein Aufbaustudium fortzusetzen. Er nahm teil am Unterricht einiger bekannter Lehrer wie Seyyed Abolḥasan Rafī‘ī Qazwīnī und Ḥağ Scheich ‘Abdulkarīm Ḥā‘irī Yazdī und bekam von den beiden die Erlaubnis zum Iğtihād (selbständige Bemühung um Rechtsfindung). Danach kehrte Āyatullāh Ṭaqafī nach Teheran zurück und verweilte dort bis zu seinem Tode. In Teheran war er mit Predigten und der Verfassung einiger Bücher wie dem Exegesebuch rawān-e ġāwīd (Die ewige Seele) sowie einem Divan (Sammlung von Gedichten) beschäftigt.

Āyatullāh Mīrzā Muḥammad Ṭaqafī ist der Schwiegervater von Āyatullāh Khomeini. Er ist am 08.8.1985 gestorben und ist in šahr-e rey [in der Nähe von Teheran] beigesetzt.<sup>301</sup>

<sup>300</sup> - Ṭaqafī Tehrānī (Āyatullāh), Mīrzā Muḥammad: Rawān-e Ġāwīd dar Tafsīr-e Qur‘ān-e Mağīd, B. 2, Erste Auflage, S. 229-230. Ṭaqafī Tehrānī

<sup>301</sup> - Vgl. <http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/17851>, 29.08.2014.

Nach der Auffassung der schiitischen Gelehrten ist neben der Unfehlbarkeit für den Propheten, die es den Menschen erst ermöglicht, dessen Befehle als vollkommen richtig wahrnehmen zu können, der Besitz dieser Eigenschaft für seinen Stellvertreter auch erforderlich, damit man zu jeder Zeit ein Kriterium hat, um die Richtigen von den Falschen zu unterscheiden:

**Muḥammad Ḡawād Muḡnīyah** (1904-1979) ist der Ansicht, wenn die Unfehlbarkeit für den Propheten notwendig sei, so wäre sie aus dem gleichen Grund für seinen Stellvertreter verbindlich. Er glaubt, dass der wichtigste Unterschied zwischen Schi'iten und Sunniten in ihren unterschiedlichen Auffassungen von der Unfehlbarkeit des Propheten bzw. seines Stellvertreters besteht:

„Unabhängig davon, ob es sich um Schiiten oder Sunniten handelt, alle gehen davon aus, dass das Kalifat im Islam notwendig und erforderlich ist, aber sie sind unterschiedlicher Auffassung über die Bestimmung des Kalifats, und zwar darin, ob die Bestimmung des Inhabers des Kalifats eine Aufgabe Gottes oder der Muslime ist?

Die Schi'a glaubt, dass die Feststellung und Ernennung des Stellvertreters [des Propheten] der göttlichen Gnade Gott obliegt, weil der Imām oder Kalif die Menschen zum Gottesdienst und zur Gehorsamkeit Gott gegenüber animiert und vom Begehen von Sünden abhält. Die Sunniten sagen, dass gar keine Sache für Gott notwendig sei, bzw. das Begehen aller bösen und schwächlichen Taten für IHN keinen Mangel bedeuten würde. Sie sind der Meinung, dass die Wahl und Ernennung des Imāms eine Aufgabe der Muslime sei und nicht die von Gott und der Vernunft, und wenn die Muslime diese Aufgabe nicht erfüllen, so würden sie zu Sündern und Schuldigen... Meiner Meinung nach ist der Unterschied in der grundsätzlichen Haltung zum Kalifat tief verwurzelt, und zwar in der Frage: Ist es notwendig, dass der Stellvertreter des Propheten unfehlbar ist, so dass diese Eigenschaft mit dem Begriff Kalifat untrennbar verbunden wäre, oder ist es erlaubt, dass der Kalif ein Frevler und unwissend ist?

Nach der ersten Auffassung ist das Kalifat zweifelsohne für jemanden bestimmt, der bewiesenermaßen unfehlbar ist. Denn unweigerlich ist dies der einzige Weg, um ihn und seine Unfehlbarkeit zu erkennen. Und wenn irgendeine *naṣṣ* [Schriftstelle] über diesen Stellvertreter des Propheten [durch den Propheten] erschienen wäre, so wäre dies vernünftig und hilfreich zur Rechtleitung und Betonung seines Kalifats.

Nach der zweiten Auslegung ist die Unfehlbarkeit für den Kalifen keine Voraussetzung; aber in diesem Fall ist folgende Frage zu stellen: Ist es obligatorisch, dass er wissend und gerecht ist oder darf er auch unwissend oder gar ein Frevler sein? ... Daher ist es sinnvoll, vor allen anderen Meinungsunterschieden über dieses Thema zu sprechen.

Mein fester Glaube und meine feste Überzeugung ist es, dass auf keinen Fall die Unfehlbarkeit vom Thema der Stellvertretung [des Propheten] getrennt werden darf, so wie diese auch vom Propheten nicht getrennt war, weil es nicht seinetwegen war. Vielmehr hat Gott ihm auf Grund seiner Verpflichtungen, Aufgaben und Ämter den Menschen gegenüber hat diese [die Unfehlbarkeit] gegeben. Sie ist notwendig, um den Menschen die richtige Orientierung und Rechtleitung geben zu können.“<sup>302</sup>

**Muḥammad Ğawād Muġnīyah** (1904-1979) wurde im Jahr 1322 n. H./ 1904 im Libanon geboren. Er war noch keine vier Jahre alt, als er seine Mutter verlor. Sein Vater verließ den Libanon nach dem Tode seiner Frau und ging in den Irak. Muḥammad Ğawād erlernte in Nağaf die persische Sprache. Sein Vater Scheich Maḥmud kehrte nach vier Jahren in den Libanon zurück, einer Einladung der Bewohner der Region von Ğabal ‘Āmil folgend. Nach kurzer Zeit starb Muḥammad Ğawāds Vater und er zog nach Beirut, um dort eine Arbeit zu finden. In der libanesischen Hauptstadt arbeitete Muḥammad Ğawād als ein Kleinhändler. Nach einer Weile beschloss er, in den Irak zurückzukehren, um dort weiter zu studieren. Er ging dorthin und wohnte bei seinem Bruder in Nağaf.

Seine Lehrer in Nağaf waren:

- Seyyed Muḥammad Sa’īd Faḍlullāh, Vater des bekannten libanesischen schiitischen Gelehrten und Politikers, Muḥammad Hussein Fadallah, der Mitbegründers der Gruppe der Hinzb Allah.
- Āyatullāh al-Uḏmā Seyyed Abulqāsim Ḥuṭī, 1899 – 1992, bedeutender schiitischer Gelehrter, Mardja al-Taqlid (höchster schiitischer Gelehrter)
- Scheich Muḥammad Ḥusayn Karbalā’ī
- Seyyed Ḥasan Ḥammāmī
- Mīrzā Fattāḥ Šahīdī Tabrīzī
- Mīrzā Muḥammad Nā’īnī
- Āqā Dīyā’iddīn ‘Arāqī

Nach dem Tode seines Bruders ging Muḥammad Ğawād Muġnīyah wieder in den Libanon zurück und wohnte dort im Dorf Ma’rikah in Ğabal ‘Āmil, wo er als Vorbeter fungierte und die Menschen im Koran und in islamischen Lehren unterrichtete.

Nach zwei Jahren Aufenthalt in Ma’rikah zog Muġnīyah im Jahr 1358/ 1939 in das Dorf Ṭayrḥarfā. Er arbeitete im Bereich der Landwirtschaft, um seine ökonomische Lage zu verbessern und verbrachte zehn Jahre dort. Zur selben Zeit studierte er Bücher und verfasste selbst Artikel und sogar einige Bücher. 1367/ 1939 ging er nach Beirut, wo er im selben Jahr den Rang des Obersten Richters der Stadt bekam, danach wurde er zum höchsten Berater des Richters ernannt, dann zum Vorsitzenden des Justizamtes der Schiiten von 1370-75/1950-55 und selbst nach seiner Entlassung fungierte er noch als oberster Rat des Amtes.

Im Jahr 1368/1949 wurde Muġnīyah mit Scheich Maḥmūd Šaltūt, dem amtierenden Vorsitzenden der al-Azhar Universität in Kairo bekannt. Zwischen diesen beiden Gelehrten gab es eine rege Korrespondenz über die islamische Lehre, insbesondere über das Kalifat und die Nachfolgschaft des Propheten Muḥammad (über diese

---

<sup>302</sup> - Muġnīyah, Muḥammad Ğawād: Imāmat-e ‘Alī dar Āyene-ye ‘Aql wa Qur’ān, übersetzt aus dem Arabischen durch Akbar Iranī Qomī, S. 62-64.

Kontakte s. Brunner, Rainer: Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert. Berlin 2011). Seine Position dazu findet sich in:

- Imāmat-e ‘Alī dar Āyene-ye ‘Aql wa Qur’ān [die Führerschaft ‘Alis im Spiegel der Vernunft und des Korans],
- Al-Aḥkām al-Šar‘īyyah lil-Maḥākīm al-Ġa‘farīyyah (Die religiösen Gebote für die ja‘faritischen Gerichte),
- Imāmat-u ‘Alī wal-‘Aql (Alis Führung und die Vernunft),
- Al-Nubuwwah wal-‘Aql (Das Prophetentum und die Vernunft),
- Ma‘ālim al-Falsafah al-Islāmiyyah (Die Lehre der islamischen Philosophie),
- Fi Zīlāl-i Nahğ ul-Balāğah (Im Schatten [des Buches] Nahğ ul-Balāğah),
- Al-Ḥusayn fil-Qur’ān (Ḥusayn im Koran),
- Naẓarāt fil-Taṣawwuf (Meinungen über die Mystik),

Muğnīyah ist am 9. Dez. 1979 im Libanon gestorben, sein Leichnam wurde nach Nağaf überführt und in einem Zimmer des Mausoleums Imām ‘Alī beigesetzt.<sup>303</sup>

Kann lediglich das Nachschlagen in Koran und Sunnah die Fehler und Missverständnisse bei der Entdeckung der göttlichen Vorschriften verhindern?

Muḥammad Ġawād Muğnīyah weist in seinem Buch auf die Unterschiede bei den verschiedenen islamischen Glaubensströmungen hin und vertritt im Folgenden die Ansicht, dass lediglich durch das Nachschlagen in Koran und Sunnah Fehler und Falschinterpretationen bei der Auslegung der göttlichen Vorschriften auf keinen Fall verhindert werden können, sondern die Gemeinde eine unfehlbare Autorität benötigt:

„Das Nachschlagen in Koran und Sunnah allein verhindert nicht mögliche Fehler und Missverständnisse bei der Entdeckung und Interpretation der [religiösen] Gebote, sonst wären keine Meinungsunterschiede zwischen Rechtsgelehrten und Religionsgelehrten zu Stande gekommen. Dann wäre die mohammedanische Gemeinde nicht in Sekten und Denkschulen aufgeteilt worden, die einander teilweise als Abtrünnige bezeichneten und noch immer in dieser Art abstempeln. Wenn also trotz der Existenz des Buches [Koran] und der Sunnah die Unterschiede weiterhin bestehen, dann benötigen die Muslime eine Autorität, die von allen Fehlern und Sünden frei ist. Niemand besitzt die Würde eines solchen Amtes außer dem

---

<sup>303</sup> - Vgl. <http://khodabandehloo.blogfa.com/post-68.aspx>, 29.08.2014.

Propheten oder jemandem, der Stellvertreter und Verwalter seines Amtes ist ... Wenn der Führer [Kalif] nicht unfehlbar wäre, dann bräuchte er noch einen anderen Führer und so ginge das bis zur Ewigkeit. Das wäre eine unmögliche Situation. Folglich gibt es nur zwei Wege: Entweder muss der Stellvertreter des Propheten beim Verstehen und Klären der Šarī'a unfehlbar sein, oder es gibt grundsätzlich kein Kalifat. Sonst würden ja immer wieder Fehler und Irrtümer bei der muslimischen Gemeinde bis zum jüngsten Tag bestehen bleiben. Und diese Behauptung, dass Fehler und Irrtümer für den Kalifen keinen Mangel darstellen, wäre vergleichbar mit der Behauptung, dass der Prophet bei der Mitteilung der Offenbarung und Erklärung der göttlichen Gesetze irren darf.

Wenn also die Notwendigkeit des Kalifats bei den Muslimen als ein Konsens gilt, so gilt es als erwiesen, dass der Kalif unfehlbar sein sollte, und da Abūbakra nach dem Konsens der Muslime nicht immun gegen Fehler und Irrtümer war, wird die Ablehnung seines Kalifats obligatorisch, weil dieses Amt nur demjenigen zusteht und ihn würdigt, der seine Unfehlbarkeit einwandfrei bewiesen hat.

In diesem Zusammenhang kommt es zu der Frage, ob die Unfehlbarkeit bei einem der Gefährten des Propheten nachgewiesen wurde? Die Antwort heißt ja. Der Prophet hat mehrmals die Unfehlbarkeit von Amīr al-Mu'mīnīn 'Alī bezeugt. So hat er über diesen gesagt: „'Alī ist mit dem Wahren und das Wahre ist mit 'Alī. Wie und wo 'Alī auch ist, ist das Wahre mit ihm.“<sup>304</sup>

Anstatt die Kalifen an der Wahrheit zu messen, haben die sunnitischen Gelehrten die Richtigkeit der Wahrheit am Handeln der Kalifen gemessen. Muḥammad Ḡawād Muḡnīyah meint, dass die Sunniten, anstatt die Menschen, die uns als Vorbild dienen und leiten sollen, und zwar die Kalifen, an ihrem wahrheitsgemäßen Handeln zu messen, im umgekehrten Sinn gehandelt haben. Sie haben die Wahrheit an den Taten der Kalifen gemessen und sie als Kriterien für alle Muslime hingestellt:

„Die Sunniten sagen: wenn zwei Personen tugendhaft sind, aber eine der beiden erhabener und tugendhafter ist als die andere, dann ist es zulässig, wenn derjenige, der über mehr Tugendhaftigkeit verfügt, dem weniger Tugendhaften den Vortritt gewährt. Sie haben das

---

<sup>304</sup> - Muḡnīyah, Muḥammad Ḡawād: Imāmat-e 'Alī dar Āyene-ye 'Aql wa Qur'ān, übersetzt aus dem Arabischen durch Akbar Iranī Qomī, S. 65-66.



von den Worten Abūbakrs übernommen, der sagte: „*wallaytukum wa lastu bi khayrikum*“<sup>305</sup>, d. h.: „Ich herrschte über euch, obwohl ich nicht der Beste von euch war“. Die Sunniten haben gemäß dem Kalifat von Abūbakr argumentiert, um die Verträglichkeit der Fehlbarkeit für den Stellvertreter des Propheten zu beweisen. Sie haben in der Tat das Kalifat nicht an der Wahrheit gemessen, sondern die Wahrheit am Kalifat und dessen [Abūbakrs] Reden als Maßstab genommen.

Zweifelsohne verweigern sich die Natur und das Wesen jedes gerechten Menschen einer Entscheidung auf der Basis „der Vorrang des Tugendhaften über den Tugendreicherer“. Sogar die Tiere und Insekten verweigern sich einer Herrschaft des Schwächeren über sich. Wenn wir dieses Kriterium aber annehmen, dann wäre es auch wahrscheinlich oder zumindest denkbar, dass in der Zeit des Propheten eine tugendhaftere und würdigere Person als er selbst [der Prophet] – die Zuflucht Gottes suche ich- existierte! Und ich glaube nicht, dass irgendein Muslim die Vermessenheit hätte, um so eine Behauptung aufzustellen.“<sup>306</sup>

### **Das Ereignis Ġadīr-i Ḥum, im dem der Prophet den Muslimen Imām ‘Alī als seinen Stellvertreter vorstellte**

Das Ereignis Ġadīr-i Ḥum nimmt bei den schiitischen Gelehrten eine zentrale Stelle ein und besitzt große Bedeutung, was aber von den sunnitischen Schriftstellern seit 14 Jahrhunderten - einschließlich dem zwanzigsten Jahrhundert - ignoriert oder nicht genügend beachtet worden ist. Die Schiiten argumentieren mit diesem Geschehnis für die Richtigkeit des Kalifats ‘Alīs und gleichzeitig gegen die drei Kalifen, die einer nach dem anderen nach dem Tode des Propheten an die Macht kamen.

Muḥammad Ridā Ġabbārān zitiert von ‘Allāmeḥ Scheich ‘Abdulḥusayn Amīnī Nağafīs (1902-1970) Aufzeichnungen der Geschichte, die sich am Ort Ġadīr-i Ḥum zugetragen hat, wo der Prophet seinen Schwiegersohn ‘Alī der islamischen Gemeinde als seinen Stellvertreter und Nachfolger präsentiert hat. Die schiitischen Gelehrten betrachten dieses Ereignis als entscheidendes Kriterium in der Beweisführung, mit dessen Hilfe der Prophet Muḥammad seinen Stellvertreter und Kalifen der Muslime bestimmt hat:

---

<sup>305</sup> - *wallaytukūm wa lastu bi ḥayrikum* (وَلَّيْتُكُمْ وَ لَسْتُ بِخَيْرِكُمْ).

<sup>306</sup> - Muğnīyah, Muḥammad Ġawād: Imāmat-e ‘Alī dar Āyene-ye ‘Aql wa Qur’ān, übersetzt aus dem Arabischen durch Akbar Iranī Qomī, S. 67.



„Der edle Prophet des Islam reiste am achten Tag von *ḍī ḥağğah* [des zehnten Jahres n. H.] durch Minā in die Wüste ‘Arafāt, um die Zeremonien der Ḥağğ [der Pilgerfahrt] zu beginnen... Als er in der Gegend von [dem Ort] Rābiğ ankam und einen Ort namens Ġadīr-i Ḥum aufsuchte, wurde ihm der folgende Vers geoffenbart:

«يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس ان الله لا يهدي الكافرين»

„O du Gesandter, übermittle, was zu dir (als Offenbarung) von deinem Herrn herabgesandt worden ist! Wenn du es nicht tust, so hast du seine Botschaft nicht übermittelt. Gott wird dich vor den Menschen schützen. Gewiß, Gott leitet das ungläubige Volk nicht recht.“<sup>307</sup>

‘Abdulḥusayn Amīnī bekannt als ‘Allāmeḥ [Hochgelehrter]Amīnī (1902-1970) gehört den berühmtesten schiitischen Gelehrten. Die bekannten Serienbücher al-Ġadīr, die über das Ereignis Ġadīr-i Ḥum geschrieben worden sind, sind ein Werk von ihm. Er verfasste darüber hinaus 19 weitere Bücher und Abhandlungen, davon manche über die Themen: ḥağğ/ Pilgerfahrt, wilāyah Herrschaft, tauḥīd/ Monotheismus und nīyyah/ Intention und fromme Meinung] und andere befassen sich mit der Exegese des Qur’āns, fiqh/ Rechtslehre, tāriḥ/ Geschichte, dirāyah/ Textwissenschaft der Überlieferung und Bibliographie.: (von) Amīnī Nağafī, Āyatullāh ‘Allāmeḥ Scheich ‘Abdulḥusayn: Tarğumah al-Ġadīr [Die Übersetzung vom Buch al-Ġadīr], Übersetzer: Muḥammad Taqī Wāḥidī, S. 20.

Diese göttliche Botschaft verlangte dem Propheten eine schwierige Aufgabe ab, die Bekanntmachung einer Nachricht, die alle hören mussten und wenn es nicht passiere, würde der Prophet nicht als solcher handeln. Dann war der beste Platz, um so eine wichtige Nachricht zu verkünden, jener Ort, an dem die Wege der Pilger von Ägypten, dem Irak, Medīna, Ḥazar-i Maut und Tihāmah sich kreuzten und alle Pilgerfahrer diesen passieren mussten. Ġadīr-i Ḥum war der beste Platz, um die Menschen eine so wichtige Botschaft hören zu lassen.

Daher befahl der Prophet, die Muslime auf ihrem Weg anzuhalten und sagte, dass diejenigen, die vorne waren, zurückgehen müssen und wartete auch auf die anderen [die hinten waren], bis sie den Platz erreichten, damit alle seiner Ansprache folgen konnten<sup>308</sup> ...Um ihm die

---

<sup>307</sup> - Sure 5, Vers 67.

<sup>308</sup> - Muḥammad b. al-Mu’ayyid al-Ġuwaynī: Farā’id ul-Simṭayn, Bd. 1, S. 70, Bāb [Kapitel] 11, Ḥadīṭ [Überlieferung] 37.

nötige Aufmerksamkeit aller Anwesenden zu verschaffen, bildeten die Muslime mit den Satteln ihrer Kamele eine erhöhte Kanzel, auf die der Prophet stieg und seine Predigt mit den Worten begann:

„Gott sei gepriesen... O ihr Menschen, der gütige, wissende Gott ließ mir die Botschaft zukommen... dass nur noch eine kurze Zeit bleibt, bis ich für immer zu Ihm gehe... Seht Ihr dann zu, wie ihr mit meinen zwei wertvollen Hinterlassenschaften als Erben handeln werdet?

Ein Mann fragte: O Gottes Gesandter, welche sind diese beiden wertvollen Hinterlassenschaften?“

Der Prophet erwiderte: „Eine davon, die wertvoller ist, ist das Buch Gottes ... und die andere ist meine Familie... Also überseht nichts von diesen beiden, andernfalls würdet ihr vernichtet werden. Dann nahm er die Hand ‘Alīs und hob sie hoch... und die Menschen haben alle ‘Alī erkannt. Dann fragte er: „O ihr Leute, wer ist den Gläubigen würdiger als sie selbst [, um über sie zu entscheiden]?“ Die Menschen erwiderten darauf: Gott und Sein Gesandter wissen es besser.“ Er sagte dann: „Gott ist mein „Maulā“ [Herr] und ich bin „Maulā“ der Gläubigen und ich bin den Gläubigen würdiger und wertvoller als sie sich selbst, wessen Maulā ich also bin, dessen Maulā ist dieser ‘Alī:

309 «من كنت مولاه فهذا علي مولاه»

Der Prophet wiederholte diesen Satz drei Mal, dann sagte er: „O Gott, sei Freund mit dem, der sich mit ‘Alī befreundet und sei Feind mit dem, der sich mit ‘Alī verfeindet!“<sup>310</sup> Hilfe demjenigen, der ihm hilft und lass hilflos denjenigen, der ihn alleine lässt!<sup>311</sup> ... Als die Predigt des Propheten endete, kam Gabriel zum zweiten Mal und überbrachte diesmal diesen Vers:

«... اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الاسلام ديناً...»

---

<sup>309</sup> - ‘Alā’iddīn ‘Alī b. Ḥisām bekannt als Mutaqqī-i Hindī: Kanz al-‘Ummal fī Sunan al-Aqwāl wal-Afāl, Bd. 13, S. 104-105, Ḥadīṭ 36340 bis 36344 u. S. 133, Ḥadīṭ 36420.

<sup>310</sup> - Ebenda, S. 104-105.

<sup>311</sup> - Muḥammad b. al-Mu’ayyid al-Ġuwaynī: Farā’id ul-Simṭayn, Bd. 1, S. 73, Bāb [Kapitel] 12, Ḥadīṭ [Überlieferung] 39.

„Heute habe Ich euch eure Religion vervollkommnet und Meine Gunst an euch vollendet, und Ich bin mit diesem Islam als Religion für euch zufrieden.“<sup>312</sup>

... Dann wies der Prophet ‘Alī an, in einem Zelt zu sitzen, und befahl allen Gefährten, zu ihm zu gehen und ihn zu seiner Herrschaftsstellung zu beglückwünschen... und als die Männer ihm gratuliert hatten, da befahl der Prophet allen Frauen, darunter den Müttern der Gläubigen [die Frauen des Propheten], zu ihm zu gehen und ihn zu beglückwünschen.<sup>313</sup> In den Aufzeichnungen von Ḥabīb us-Sayr steht nach den Überlieferungen über das Ereignis von Ġadīr folgendes geschrieben: „... Unter den Gefährten war ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, der zu ‘Alī sagte:

«يَعْلَمُ لَكَ يَا ابْنِ أَبِي طَالِبٍ أَصْبَحْتَ مَوْلَايَ وَ مَوْلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ»

„Mein Glückwunsch, mein Glückwunsch dir, o Sohn von Abīṭālib, du bist mein Herr und Herr aller gläubigen Männer und Frauen geworden.“<sup>314</sup>

... Alle Gefährten schworen noch einmal den Treueeid auf den Propheten und gleichzeitig auf ‘Alī. Die ersten Personen, die dem Propheten und ‘Alī die Hand reichten, waren Abūbakra, ‘Umar, ‘Uṭmān, Ṭalḥah und Zubayr.<sup>315</sup>

Zahlreiche Muḥaddīṭūn [Traditionarier/ Überlieferer] der Sunniten haben ‘Umar später wieder an diesen Satz und sein Verhalten damals erinnert, darunter: Ibn ‘Abbās, Abū Hurayrah, Bura’ b. ‘Āzib, Zayd b. Arqam, Sa’d b. Abī Waqqāṣ, Abū Sa’īd Ḥudrī und Anas b. Mālīk.

‘Allāmeḥ Amīnī berichtet in seinem Buch al-Ġadīr von 60 sunnitischen Gelehrten, die diese Überlieferung in ihren Büchern wiedergegeben haben.<sup>316</sup>

Die Zeremonie von Ġadīr dauerte drei Tage lang, um den Treueeid und die Gratulationen zu Ende zu bringen.<sup>317</sup> Jetzt war die Entscheidung über das Kalifat bekannt und der Kalif des

---

<sup>312</sup> - Sure 5, Vers 3.

<sup>313</sup> - Muḥammad b. Ḥawand Šāh bekannt als Mīr Āḥur: Tārīḥ Rauḏa al-Šafā fī Sīrat-i al-Anbīyā’ wal-Mulūk wal-Ḥulafā’, Bd. 1, S. 541.

<sup>314</sup> - Ḥāḡiḥ Ġiyāṭiddīn Hirawī bekannt als Ḥand Mīr: Tārīḥ-i Ḥabīb al-Sayr fī Aḥbār-i Afrād al-Bašar, Bd. 1, S. 411.

<sup>315</sup> - Ebenda, Bd. 1, S. 411.

<sup>316</sup> - Amīnī Naḡafī, ‘Abdulḥusayn, bekannt als ‘Allāmeḥ Amīnī: al-Ġadīr, Bd. 1, S. 272-283.

Gesandten Gottes ernannt worden, und die Anwesenden hatten auf ihn den Treueeid geschworen. Dann war es an der Zeit, eine Zeremonie ähnlich der Krönung von Königen durchzuführen. Der Prophet rief ‘Alī und setzte seinen eigenen Turban, der ihn als Saḥāb [die Wolke] auszeichnete, auf den Kopf von ‘Alī und sagte:

«يا على العمائم تيجان العرب.»

„O ‘Alī, die Turbane sind die Kronen der Araber.“

... So ist das Ereignis von Ġadīr zu seinem Ende gekommen und die Pilgerfahrer kehrten wieder in ihre Städte zurück.

Diese Begebenheit ist unter zwei Aspekten zu betrachten:

- a) Die Dokumentation des Ereignisses
- b) Der Inhalt der Worte des Propheten Muḥammad

**a)** Am Tag von Ġadīr hatte der Prophet die Menschen nicht zum ersten Mal mit seinem Stellvertreter bekanntgemacht. Er hatte bereits in mehreren Fällen anlässlich vieler Ereignisse auf verschiedene Art und Weise die Menschen mit ihrem zukünftigen Führer vertraut gemacht. Alle, die den Propheten kannten und im Umgang mit ihm waren, wussten, dass ‘Alī unbedingt Kalif des Propheten und der beliebteste Gefährte des Gesandten Gottes war.

Das Thema Kalifat war keine Frage, die bis zum zehnten Jahr n. H, d. h. bis zum Todesjahr des Propheten, verschwiegen worden wäre. Der Kalif des Propheten war bereits am ersten Tag seines Prophetentums in Mekka klar geworden.<sup>318</sup>

Danach wurde - insbesondere in den Jahren nach der Hiğrah - dieses Thema so oft wiederholt, dass alle Bewohner der Stadt Medina damit vertraut waren. Alle Gläubigen kannten die Überlieferungen: *manzilat*<sup>319</sup>, *rāyat*<sup>320</sup>, *ṭayr*<sup>321</sup>, *ṭaqalayn*<sup>322</sup> usw. Alle waren bekannt mit den

---

<sup>317</sup> - Ebenda, S. 270 zitiert von Kitāb al-Wilāyah, verfasst von Muḥammad b. Ġarīr Ṭabarī u. Manāqib-i ‘Alī b. Abiṭālib, verfasst von Aḥmad b. Muḥammad Ṭabarī, bekannt als Ḥalīlī.

<sup>318</sup> - ‘Alā’iddīn ‘Alī b. Ḥisām bekannt als Mutaqqī-i Hindī: Kanz al-‘Ummal fī Sunan al-Aqwāl wal-Afāl, Bd. 13, S. 114, Ḥadīṭ 36371 u. S. 129 Ḥadīṭ 36407 u. S. 131, Ḥadīṭ 36419; Muḥammad b. al-Mu’ayyid al-Ġuwaynī: Farā’id ul-Simṭayn, Bd. 1, S. 85, Bāb [Kapitel] 16, Ḥadīṭ [Überlieferung] 65.

<sup>319</sup> - **Ḥadīṭ -i manzilat** (Überlieferung der Stellung):

ان رسول الله (ص) قال لعلي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي».

koranischen Versen wie: Mawaddat<sup>323</sup>, Mubāhilah<sup>324</sup> und Wilāyat<sup>325</sup>, die sich alle auf Imām ‘Alī bezogen. Aber trotzdem spielt die Überlieferung von Ġadīr eine zentrale Rolle, die die

---

Der Prophet Muḥammad sagte zu Alī b. Abīṭālib: „Deine Stellung zu mir ist wie die des Aarons zu Moses, außer, dass nach mir kein Prophet kommen wird (außer du bist kein Prophet, obwohl Aaron auch ein Prophet war).“ Nach der Meinung der schiitischen Gelehrten und gemäß dieser Überlieferung, gilt Alī b. Abīṭālib - wie Aaron für Moses- als Nachfolger des Propheten und Führer der Gemeinde. Siehe Abū ‘Īsā Tirmadī: Ṣaḥīḥ-i Tirmadī, B. 2, S. 301; Muslim b. Ḥaǧǧāǧ Nayṣābūrī bekannt als Imam Muslim: Ṣaḥīḥ-i Muslim, die Überlieferung 2404; Aḥmad b. Ḥanbal: Musand, B. 1, S. 179 und B. 3, S. 338; Ḥaṭīb-i Baǧdādī: Tārīḥ-i Baǧdād, B. 1, S. 324 und B. 4, S. 204.

<sup>320</sup> - **Ḥadīṭ -i rāyat** (Überlieferung der Fahne):

Während des Kriegs Ḥaybar (im Jahre sechs n. H./ 627 n. Chr) sagte der Prophet des Islams:

«وَاللّٰهُ لَاعْطِيْنَ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا كَرَارًا غَيْرَ فَرَارٍ يَفْتَحُ اللّٰهُ عَلٰى يَدَيْهِ، يَحِبُّ اللّٰهُ وَرَسُولَهُ وَ يَحِبُّهُ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ».

„Ich schwöre bei Gott, dass ich morgen die Fahne (des Islams) jemandem gebe, der wiederholt Angreifer und kein Deserteur ist. Durch seine Hände wird Gott siegen. Er liebt Gott und Seinen Gesandten und Gott und Sein Gesandter lieben ihn“. Am nächsten Tag zogen alle Gefährten deren Kampfkleider an und warteten sehnsüchtig darauf, durch den Propheten ausgesucht zu werden, aber der Prophet warf einen Blick in die Menge und fragte: „Wo ist mein Bruder und Cousin Alī b. Abīṭālib? Die Gefährten sagten, dass er an Augenschmerzen leidet. Der Prophet befahl Salmān, ‘Alī zu ihm zu bringen, dann betete er für ihn. Durch sein Gebet wurde ‘Alī geheilt. Anschließend gab ihm der Prophet die Fahne des Islams. Siehe Ibn-i Ṣabbāǧ-i Mālikī: Fuṣūl al-Muḥimmah, S. 21; Muslim b. Ḥaǧǧāǧ Nayṣābūrī: Ṣaḥīḥ-i Muslim, B. 2, S. 324; Rāǧib-i Iṣfahānī, Muḥāẓirāt, B. 2, S. 212.

<sup>321</sup> - **Ḥadīṭ -i ṭayr oder ṭayr-i mšawī** (Überlieferung des Vogels od. des gerösteten Vogels):

عن انس بن مالك: أن النبي (ص) كان عنده طائر فقال: «اللهم انتنئ بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير. فجاء ابوبكر فرده ثم جاء عمر فرده ثم جاء علي فأذن له».

Anas b. Mālik sagte, dass ein (gebratenes) Hähnchen beim Propheten war (jemand schenkte ihm ein geröstetes Hähnchen), dann sagte der Prophet: „O Gott, schicke zu mir deinen beliebtesten Geschöpfen, um mit mir dieses Hähnchen zu essen, dann kam Abūbākr, aber der Prophet akzeptierte ihn nicht, dann kam ‘Umar, der Prophet nahm ihn auch nicht an, dann kam ‘Alī und er erlaubte ihm einzutreten (und mitzusessen).“ Siehe Ḥaṭīb-i Baǧdādī: Tārīḥ-i Baǧdād, B. 5, S. 473; Ḥākim-i Neyṣābūrī: al-Mustadrak ‘ala al-Ṣaḥīḥayn, B. 3, S. 130.

<sup>322</sup> - **Ḥadīṭ -i ṭaqalayn** (Überlieferung der zwei schweren Dinge):

عن النبي (ص) قال: «... أنى تارك فيكم الثقلين، كتاب الله عز وجل وعترتى، ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا...»

Der Prophet des Islams sagte: „... Wahrlich, ich hinterlasse unter euch zwei schwere (wertvolle) Dinge, das Buch Gottes des Erhabenen, und meine Hausangehörigen (Familie, Verwandte), solange ihr euch an diese Beiden festhaltet, werdet ihr nicht irregeführt werden...“. Schiitische Theologen - mit der Berufung auf diese Überlieferung- meinen, dass die Folgsamkeit **einer bestimmten Zahl** der Familie des Propheten (**ahl ul-bayt**, d. h. Faṭīma al-Zahrā, Tochter des Propheten und 12 Imamen), wie die Folgsamkeit des Korans, für die Muslimen notwendig ist und weil die Folgsamkeit eines Fehlbaren gegen Gottes Willen und Regelungen verstößt, sind lediglich diese Zahl der Familie des Propheten wie der Koran unfehlbar. Siehe u. a.: Aḥmad b. Ḥanbal: Musnad, B. 3. S. 17; Ibn-i Maǧīh: sunan, B. 2, S. 432; Ibn-i Sa’d: Ṭabaqāt-i Kubrā, B. 2, S. 194; Ibn-i Ḥaǧar-i Hayṭamī: Ṣawā’iq al-Muḥriqah, Kapitel 11, Abschnitt 1, S. 230.

<sup>323</sup> - Vers 23, Sure 42.

Grenze des Tawātur<sup>326</sup> überschritten hat<sup>327</sup>. Unter den Ṣaḥābah [den Gefährten] des Propheten haben allein 110 und 84 Personen von den Tābi‘īn [den Schülern od. Gefährten der Gefährten des Propheten] dieses Ereignis bestätigt und die Überlieferung von Ġadīr weitervermittelt.

Die Überlieferung von Ġadīr ist durch Aḥmad b. Ḥanbal mit 40, Ibn Ġarīr-i Ṭabarī mit mehr als 70, Ġazarī-i Maqarrī mit 80 und Ibn ‘Aqdih mit 105 Dokumenten sowie von Abū Sa‘d Mas‘ūd Saġistānī mit 120 und Abūbakra Ġa‘ābī mit 150 Nachweisen und Belegen bestätigt und weitergegeben worden.<sup>328</sup>

Ibn Ḥaġar hat über folgende Überlieferung in seinem Buch Ṣawā‘iq geschrieben: „Diese Überlieferung ist seitens 30 Gefährten des Propheten bekräftigt worden und davon sind so viele Referenzen ṣaḥīḥ [richtig und makellos] oder ḥasan [akzeptabel].“<sup>329</sup>

Ibn-i Maġāzilī (gest. 1090) schreibt in seinem Buch Manāqib: „Die Ġadīr-Überlieferung ist eine gesunde bzw. richtige Ḥadīṭ, die vom Gesandten Gottes überliefert wurde und durch ca. 100 Gefährten, zu denen auch die ‘Aṣarah al-Mubašṣarah<sup>330</sup> zählten, weiter verbreitet und beglaubigt wurde. Diese Überlieferung ist bewiesen und es gibt keinen Makel darin, und sie berichtet von einer Tugend, über die lediglich ‘Alī verfügte und niemand mit ihm teilte.“<sup>331</sup>

Der ägyptische Verfasser ‘Abdufattāḥ ‘Abdulmaqṣūd schreibt in einer lobenden Rezension über das Buch al-Ġadīr: „Die Ġadīr-Überlieferung ist zweifelsohne eine Wahrheit, die durch Unwahrheit nicht besiegt wird, ist glänzend und brilliant wie das Tageslicht und das ist eine von mehreren Wahrheiten der Offenbarung, die aus der Brust des Propheten verbreitet worden

---

<sup>324</sup> - Vers 61, Sure 3.

<sup>325</sup> - Vers 55, Sure 5.

<sup>326</sup> - Eine kontinuierlich überlieferte Nachricht, die eine mehrfache Zeugenkette besitzt.

<sup>327</sup> - Siehe mehr in: ‘Allāmeḥ Amīnī, ‘Abdulḥusayn: al-Ġadīr, Bd. 1, S. 14-151 zur näheren Information.

<sup>328</sup> - Amīnī Naġafī, ‘Abdulḥusayn, bekannt als ‘Allāmeḥ Amīnī: al-Ġadīr, Bd. 1, S. 14f.

<sup>329</sup> - Abi-l ‘Abbās Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Alī bekannt als Ibn-i Ḥaġar al-Haytamī: Ṣawā‘iq al-Muḥriqah ‘alā Ahl al-Rafḍ wal-Zilāl wal-Zandaqah, S. 188. Ḥadīṭ [Überlieferung] 4.

<sup>330</sup> - Die Zehn Gefährten, die frohe Kunde vom Propheten zum Einzug ins Paradies erhielten.

<sup>331</sup> - Ḥāfiẓ Abulḥasan ‘Alī b. Muḥammad al-Wasiṭī al-Šafi‘ī bekannt als Ibn-i Maġāzilī: Manāqib Amīr al-Mu‘minīn ‘Alī b. Abīṭālib, S. 27, Ḥadīṭ 39.

ist, um den Menschen den Wert seines Schülers, Bruders, und Ausgesuchten in der Gemeinde näherzubringen.<sup>332</sup>

#### b) Über den Inhalt der Überlieferung von Ġadīr

Der Satz: „Wessen Maulā (مولا) ich bin, dessen Maulā ist dieser ‘Alī“ ist tatsächlich der Kern der Botschaft von Ġadīr. Diejenigen, die diese Überlieferung als Begründung (für das Kalifenamt von ‘Alī) zitieren, haben das Wort Maulā als ‘Aulā (اولى), d. h. würdiger (Mensch) übersetzt. Das bedeutet: jemand, der Regierungsgewalt hat und der für die Verwaltung, Führung, Herrschaft und Verfügungsmacht würdiger als alle anderen ist, denn diese Kunde Gottes hat zum Inhalt: Wessen Führer und Verwalter ich bin, dessen Führer und Verwalter ist ‘Alī, - demzufolge müssen diejenigen, die an die Führerschaft des Propheten glauben, auch an die Führung von Imām ‘Alī glauben.<sup>333</sup>

Hinsichtlich des Wortes vom Propheten Muḥammad in Ġadīr-i Ḥum „wessen Maulā ich bin, dessen Maulā ist dieser ‘Alī“<sup>334</sup> entstand eine kontroverse historische Debatte zwischen Sunniten und Schiiten um das Wort „Maula“ bzw. „Walī“. Die Wurzel dieser beiden Wörter ist: (و.ل.ى). Während die Sunniten davon ausgehen, dass diese beide Wörter „Liebender“ bedeuten, übersetzen die schiitischen Gelehrten dieses Wort als Herr, Vormund und Führer:

Āyatullāh Ġawādī-ye Āmolī (\*1933) geht davon aus, dass die richtige Bedeutung des Wortes Walī vom Vers 55, Sure 5 Vormund und Befehlshaber bedeutet und nicht Liebender und Helfer, weil es nicht logisch erscheint, dass ein Wort [Walī] in einem Vers in zwei oder drei verschiedenen Bedeutungen verwendet wurde:

Über die Bedeutung vom Wort Walī im Vers 55 Sure Mā’ida (5):

«أَمَّا وَلِيِّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»

<sup>332</sup> - Amīnī Naḡafī, ‘Abdulḥusayn, bekannt als ‘Allāmeḥ Amīnī: al-Ġadīr, Vorwort vom Bd. 6, S. 3.

<sup>333</sup> - Ġabbārān, Muḥammad Riḍā: Ġadīr az Dīdgāh-e Ahl-e Sonnat, S. 22-35.

<sup>334</sup> من كنت مولاه فهذا علي مولاه . -

„Wahrlich euer Befehlshaber ist Gott und Sein Gesandter und diejenigen, die glauben, die das Gebet verrichten und Zakāt entrichten, während sie sich [bei der Gebetverrichtung] verneigen.“<sup>335</sup>

Gibt es verschiedene Deutungsmöglichkeiten mit unterschiedlichem Wahrscheinlichkeitsgrad:

1- Walī als Muḥibb [Liebender] oder Nāṣir [Helfer], Führer und Imām. Diese Möglichkeit ist sehr unwahrscheinlich, weil demnach ein Wort [an einer Stelle] in drei Bedeutungen verwendet worden wäre und das kann nicht richtig sein.

2- Das Wort Walī tauchte in früheren Versen wie folgt auf:

«يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض و من يتولهم منهم فانه منهم...»

„O die ihr glaubt, nehmt nicht die Juden und die Christen zu Vertrauten! Sie sind einer des anderen Kameraden. Und wer von euch sie zu Vertrauten nimmt, der gehört zu ihnen...“<sup>336</sup>

Und in den letzteren Versen ist es wie hier zu finden:

«يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين اتوا الكتاب من قبلكم و الكفار اولياء...»

„O die ihr glaubt, nehmt nicht diejenigen, die sich über eure Religion lustig machen und sie zum Gegenstand des Spiels nehmen, von denjenigen, denen vor euch die Schrift gegeben wurde, und die Ungläubigen zu Vertrauten...“<sup>337</sup>

Wenn das Wort Walī (ولى) in den früheren Versen als Muḥibb (محب) [Liebender] oder Nāṣir (ناصر) [Helfer] verwendet worden wäre, dann müsse es in diesem Vers auch dieselbe Bedeutung haben, um die gleiche Bedeutung der Verse zu bewahren.

Die sunnitischen Gelehrten verteidigen diese Meinung. Aber diese Auffassung ist nicht richtig, weil es nicht klar ist, ob diese Verse die Gleichform haben und nur die Tatsache, dass diese Verse nebeneinander stehen, gilt als kein Grund, um davon auszugehen, dass diese Verse auf einmal herabgesandt worden sind, weil der edle Koran im Laufe von 23 Jahren

---

<sup>335</sup> - Sure 55, Vers 5.

<sup>336</sup> - Sure 5, Vers 51.

<sup>337</sup> - Sure 5, Vers 57.



geoffenbart worden ist. Umgekehrt gibt es Gründe dafür anzunehmen, dass diese Verse nicht auf einmal herabgesandt worden sind.

Es gibt zahlreiche Überlieferungen von Sunniten und Schiiten, die darauf verweisen, dass der Vers 55 über das Ereignis herabgesandt worden ist, in dem ‘Alī b. Abīṭālib [seinen Ring] gespendet hat. Dieser ša’n-i nuzūl [Anlaß der Offenbarung] zeigt, dass dieser Vers mit den früheren und letzteren Versen nicht in Verbindung steht, sondern für sich selbst ein unabhängiges Thema darstellt.

Darüber hinaus ist in den früheren und letzteren Teilen dieses Verses das Wort Aulīyā’ (ولياء) vorgekommen, welches die Plural[form von Walī] ist, aber in diesem Vers steht das Wort Walī im Singular und das zeigt, dass diese Verse nicht gemeinsam geoffenbart worden sind.

Deswegen, weil die Einheit des Kontextes und die einmalige Offenbarung dieser Verse nicht bewiesen ist und man zur Deutung des Wortes Walī im genannten Vers nicht damit argumentieren kann, um die Bedeutungen Muḥibb [Liebender] oder Nāṣir [Helfer] in diesem Wort zu finden, muss man einen anderen Grund anführen.

3- Walī als Rahbar [Führer] und Muṭaṣarrif [Gouverneur/ Befehlshaber] ist eine weitere Interpretationsmöglichkeit. Das ist die Meinung, welche die schiitischen Forscher vertreten... , die auf folgenden Erwägungen beruht:

a) Das Wort ‘Innamā [nur, doch, vielmehr] zu Beginn des Verses steht für die Beschränkung und Begrenzung der mannigfaltigen Bedeutungen dieses Wortes; denn Ziel und Zweck von Wilāyah [Vormundschaft] im behandelten Vers muss eine spezielle Wilāyah sein und keine allgemeine; somit wird es klar, dass die besondere Wilāyah mit Führung und Herrschaft zu verbinden ist und nicht mit der Liebe oder Hilfe, weil lieben und helfen der allgemeinen Wilāyah angehören, was Gott im untenstehenden Vers deutlich gemacht hat:

«وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ...»

„Die gläubigen Männer und Frauen sind einer des anderen Vertraute ...“<sup>338</sup>

---

<sup>338</sup> - Sure 9, Vers 71.

Diese für alle Gläubigen – wozu auch der Gesandte Gottes zählt - geltende Aspekte sind mit Freundschaft, Liebe oder Hilfeleistung zu übersetzen. Denn die Auslegung von Wilāyah als Liebe oder Hilfe ist nicht lediglich dem Propheten oder einer Gruppe der Gläubigen, die das Gebet verrichten und während der Verneigung Abgaben entrichten, vorbehalten, sondern allen gläubigen Muslimen ... Somit muss das Wort Wilāyah im Vers 55 der Sure 5 eine Bedeutung haben, die sich speziell auf Gott, den Gesandten Gottes und eine bestimmte Gruppe innerhalb der Gläubigen bezieht, und diese ist lediglich vereinbar mit Wilāyah im Sinne von Vormundschaft und Herrschaft.

- b) Der zweite Grund dafür ist der letzte Teil des Verses 55: Mit der Zuhilfenahme von ša'n-i nuzūl / Anlass der Offenbarung als Zusatz in diesem Abschnitt wird es klar, dass Walī in diesem Vers Führer, Vormund und Befehlshaber bedeutet und nicht Liebender und Helfer.“<sup>339</sup>

**Āyatullāh ‘Abdullāh Ġawādī Āmolī** wurde 1933 in Amol im Norden des Iran geboren. Sein Vater Mīrzā Abolḥasan und sein Großvater Mullā Faṭḥullāh gehörten zu den Gelehrten.

Āyatullāh Ġawādī-ye Āmolī ging nach der Elementarschule im Jahre 1325/ 1946 oder 1326/ 1947 auf den Rat seines Vaters wie auch eigener Interessen zuliebe in die theologische Schule in Amol und lernte dort einen Teil des dorey-e saṭḥ (des theologischen Grundstudiums); danach wechselte er auf die Empfehlung seines Lehrers Āqā Scheich Ša'bān Nūrī hin auf die theologische Schule von Maschhad. Er sah dort, dass einige junge Theologie-Studenten keinen Respekt gegenüber den großen Gelehrten zeigten. Dies führte dazu, dass er Maschhad wieder verließ und mit seinem Vater nach Teheran zog, wo er bei Scheich Muḥammad Taqī Āmolī sein Studium wieder aufnahm.

Dort studierte er rasā'il wa makāsib (beides sind Zweige der Rechtslehre), dann kifāyat al-uṣūl (Grundsätze der Rechtslehre) und begann danach mit der dorey-e ḥareḡ-e feqh (Weiterbildung des theologischen Studiums) und nahm gleichzeitig das Studium der rationellen (philosophischen) Wissenschaften auf. Er wechselte im Studienjahr 1334-5/1955-6 von Teheran nach Qom, um dort bei den großen Gelehrten sein Aufbaustudium fortzusetzen und lebt seither in Qom.

#### **Einige seiner Lehrer waren:**

- Āyatullāh Farsio in Amol,
- Sein Vater Mīrzā Abolḥasan,
- ‘Abdullāh Ešrāqī,
- Scheich Aḥmad E'temādī,
- Āyatullāh Scheich ‘Azīzullāh Ṭabarsī,

---

<sup>339</sup> - Ġawādī Āmolī (Āyatullāh), ‘Abdullāh: Welāyat-e ‘Alawī, S. 28-33.

- Āyatullāh Ḍīyā' Āmolī,
- Āyatullāh Muḥammad Ġarawī,
- Āyatullāh Seyyed Rūhullāh Khomeini,
- 'Allāmeḥ Seyyed Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, usw.

Zu seinen Freunden zählten u. a.: Āyatullāh Morteḍa Moṭahharī, Haḡ Muṣṭafā Khomeini (Sohn von Āyatullāh Rūhullāh Khomeini) und Imām Musa Ṣadr.

Āyatullāh Ġawādī-ye Āmolī gründete im Jahr 1372/1993 ein Forschungsinstitut namens 'Asrā (Die Nachtreise, Titel der 17. Sura des Korans). Seit Jahrzehnten ist Āyatullāh Ġawādī-ye Āmolī tätig im Bereich der Bildung der Gelehrten.

#### Seine Werke:

Āyatullāh Ġawādī-ye Āmolī hat zahlreiche Bücher zu verschiedenen Bereichen der religiösen Wissenschaften wie Exegese des Korans, Philosophie, Prinzipien der Rechtslehre, Rechtslehre und Theologie verfasst, von denen 32 Titel bis heute veröffentlicht worden sind, die anderen sind noch nicht herausgegeben worden. Zu seinen Werken zählen u. a. folgende:

- tasnīm (Name einer Quelle oder eines Baches im Paradies) in der Exegese des Korans. Bisher sind vier Bände von dieser Serie veröffentlicht worden,
- tafsīr-e mozū'ī-e qur'ān-e karīm (Eine thematische Exegese des edlen Korans), bisher sind 15 Bände von dieser Serie erschienen,
- welāyat-faqīh (Das Herrschaftsrecht des Rechtsgelehrten),
- donyā šenāsī wa donyā garā'ī dar Nahḡ ul-Balāḡah (Die Weltkunde und die wahnsinnige Liebe des Diesseits im Buch Nahḡ ul-Balāḡah),
- enteẓār-e bašar az dīn (Die Erwartung des Menschen von der Religion),
- falsafe-ye huqūq-e bašar (Die Philosophie der Menschenrechte),

Āyatullāh 'Abdullāh Ġawādī Āmolī war Mitglied des Maḡles-e Ḥebregān-e Qānūn-e Asāsī (des Expertenrates der Verfassung) in der ersten und zweiten Sitzungsperioden dieses Rates, Mitglied von Ġāme'e-ye Modarresīn-e Ḥauze-ye 'Elmī-ye Qom (der Vereinigung der Dozenten der theologischen Hochschulen in Qom) vor und nach der islamischen Revolution, Imām des Freitagsgebets dieser Stadt und ist seit Jahrzehnten tätig im Bereich der Bildung und Erziehung der Theologiestudenten.<sup>340</sup>

Wer ist der Befehlshaber der Muslime, dessen Gehorsamkeit ihm gegenüber im Koran festgelegt worden ist?

---

<sup>340</sup> - Zitiert von der Webseite der Gemeinde der Dozenten der theologischen Hochschule in Qom unter:

[http://www.jamechmodarresin.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=32&Itemid=127](http://www.jamechmodarresin.org/index.php?option=com_content&task=view&id=32&Itemid=127),  
29.08.2014.

Āyatullāh Ġawādī Āmolī geht davon aus, dass nach den koranischen Versen Imām ‘Alī als der Befehlshaber der Muslime genannt worden ist und der Gehorsam ihm gegenüber eine göttliche und religiöse Verpflichtung der Muslime darstellt:

„Der Gesandte Gottes hat in ġadīr-i ħum<sup>341</sup>, nachdem er von den Menschen für seine Wilāyah [Vormundschaft] die Zustimmung bekam, gesagt:

«الست أولى بكم من انفسكم؟ قالوا بلى.»

Bin ich nicht Euer Vormund, der besser über Euch Bescheid weiß als Ihr selbst? Sie antworteten: doch. [Tauḥīd Ṣadūq, S. 212]. Dann verkündigte er genau diese Vormundschaft für Imām ‘Alī und sagte:

«من كنت مولاه فهذا علي مولاه.»

„Wessen Befehlshaber ich bin, dessen Befehlshaber ist dieser ‘Alī.“ [Ebd.]

... Der Vers 55 besteht aus drei unabhängigen Sätzen, die mit dem Buchstaben „wāw/ و“ miteinander verbunden sind, und auf Grund dieser Zusammenstellung ist das Wort Walī im zweiten und dritten Satz überflüssig geworden. Der Grund dafür, dass das Wort Walī nicht dreimal in diesem Vers wiederholt worden ist, ist der, dass das Wort immer mit „Befehlshaber“ zu interpretieren ist. Im ersten und zweiten Satz ist darunter „der aktuelle Befehlshaber“ zu verstehen, während es im dritten „potentieller Befehlshaber“ bedeutet. Somit ist die Grundbedeutung des genannten Wortes jedes Mal die gleiche und variiert nur in seinen Nuancen, d. h. ob damit der jetzige, gegenwärtige Befehlshaber gemeint ist oder der (potentielle) Rang eines Befehlshabers im Allgemeinen.

Siehe hierzu das Wort Walī im Vers:

«فهب لي من لدنك وليا يرثني و يرث من آل يعقوب.»

„... Schenke mir von Dir von einen nahen Verwandten/ Beschützer, der mich beerbt und von der Sippe Ya‘qūbs erbt.“<sup>342</sup>. Dies bedeutet einen potentiellen Walī, weil der Prophet Zacharias [von Gott] ein Kind verlangt hatte, das nach ihm Walī sein könnte und zwar kein Kind, das

---

<sup>341</sup> - Der Ort, an dem der Prophet Muḥammad im Jahr 10 n. H, ‘Alī als seinen Stellvertreter ernannt hatte, worüber wir in den nächsten Seiten mehr berichtet wird.

<sup>342</sup> - Sure 19, Verse 5-6.

für ihn selbst [Zacharias] Walī wäre, was vom Satz „yaritunī/يرثني“ [er mich beerbt] zu verstehen ist. Das gleiche zeigt uns die Verwendung des Wortes Walī im Vers:

«اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم.»

„[O die ihr glaubt,] gehorcht Gott und gehorcht dem Gesandten und den Befehlshabern unter euch!“. <sup>343</sup>

Was auf die Notwendigkeit des Gehorsams gegen „Ulu l-ʿAmr/اولوا الامر“ [Befehlshaber] nach dem Gesandten Gottes [Muḥammad] hinweist, ist ein anderer Grund, mit dem für die Bedeutung von Walī als der potenzielle Befehlshaber im Koran plädiert wird. Denn die Bezeichnung Walī für denjenigen, der in der Zukunft Herrscher und Statthalter werden soll, wäre angebracht und würde somit kein Hindernis darstellen. <sup>344</sup>

### **Einige Referenzen in den sunnitischen Büchern, die die Bedeutung und Inhalt des Verses Wilāyah in der Sure 5 Imām ʿAlī zuschreiben**

ʿAllāmeḥ Seyyed ʿAbdullāh Al-Ghuraifī (\*1943) zählt einige Referenzen von sunnitischen Gelehrten auf, die die Bedeutung und den Inhalt des Verses Wilāyah in der Sure 5 auf Imām ʿAlī beziehen:

Das Wort des Erhabenen in der Sure al-Māiʿdah [5], Vers 55:

«انما وليكم الله و رسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة و يؤتون الزكوة و هم راکعون.»

„Wahrlich euer Herrscher ist Gott und (auch) Sein Gesandter und diejenigen, die glauben, die das Gebet verrichten, die Abgabe entrichten, während sie sich [im Gebet] verneigen.“ <sup>345</sup>

Die meisten der Kommentarbücher betonen, dass dieser Vers im Bezug auf Imām ʿAlī b. Abīṭālib herabgesandt worden ist, weil er es war, der beim Niederknien während des Gebets seinen Ring als Almosen gegeben hatte, darunter:

- 1- Al-Tafsīr al-Kabīr von Faḥr al-Rāzī, der schreibt:

---

<sup>343</sup> - Sure 4, Vers 59.

<sup>344</sup> - Ġawādī Āmolī, Āyatullāh ʿAbdullāh: Welāyat-e ʿAlawī, S. 40-42.

<sup>345</sup> - Sure 5, Vers 55.

„Es wurde überliefert von Abīzar- Gott sei ihm gnädig-, der sagte: „Ich verrichtete mit dem Gesandten Gottes eines Tages das Mittagsgebet, dann bat ein Bettler in der Moschee [um ein Almosen], aber niemand gab ihm etwas. Da hob der Bettler seine Hände zum Himmel und sagte: „O Gott, sei Zeuge, dass ich in der Moschee des Propheten bettelte, aber niemand gab mir etwas“. Währenddessen war ‘Alī beim Niederknien, als er auf seinen Ring in der Hand zeigte. Da bekam der Bettler ihn. Dann sagte der Prophet: “O Gott ... stelle ‘Alī neben mich als einen Wesir von meinen Verwandten und stärke mit ihm meinen Rücken“.

Abūzar sagte: „Ich schwöre bei Gott, dass das Wort des Propheten noch nicht vollendet war, als Gabriel herabkam und folgendes zu ihm sagte: „O Muḥammad, sprich:

«انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة و يؤتون الزكوة و هم راعون.»

„Wahrlich euer Herrscher ist Gott und (auch) Sein Gesandter und diejenigen, die glauben, die das Gebet verrichten, die Abgabe entrichten, während sie sich [im Gebet] verneigen.“<sup>346</sup>

2- Tafsīr al-Kaššāf von Zamaḥṣarī, der in seinem Kommentarbuch über diesen Vers folgende Aussage macht:

„Und dieser Vers ist im Bezug auf ‘Alī –möge Gott ihm Ehre erweisen- herabgesandt worden, solange er bei dem Niederknien während des Gebets war und ein Bettler um eine Gnade rief, da gab er ihm seinen Ring, und wenn du fragst, wie könnte damit ‘Alī gemeint sein, wenn es doch in der Pluralform steht, dann antworte ich dir: „Es ist in Pluralform gekommen, obwohl es um einen einzigen Mann geht, um die Menschen damit zu motivieren, seinem Beispiel nachzustreben in ihren Handlungen.“<sup>347</sup>

3- Al-Durr al-Manṭūr von Al-Soyuṭī, der schreibt:

„Und es wird überliefert von al-Ḥaṭīb im Buch al-Muttafiq von Ibn ‘Abbās, dass dieser sagte:

„‘Alī gab seinen Ring als Almosen, während er beim Niederknien war, da fragte der Prophet den Bettler, wer ihm den Ring gegeben hatte? Und er erwiderte: „Der Niederknieende“, daraufhin sandte Gott den Vers «انما وليكم الله ورسوله والذين...» herab“.

Es wurde diese Überlieferung auch von Anderen und zwar durch As-Soyuṭī tradiert.“<sup>348</sup>

<sup>346</sup> - Ḥuṣṣā‘ī Nayṣābūrī, Ḥasan b. ‘Alī b. Muḥammad: Ruḥ al-Ġinān fī Tafsīr al-Qur’ān bekannt als Tafsīr-i Rāzī, Band 12, S. 26.

<sup>347</sup> - Maḥmūd b. ‘Umar b. Muḥammad Ḥārazmī bekannt als Ġārullāh-i Zamaḥṣarī: al-Kaššāf ‘anil-Ḥaqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wuḡūh al-Ta’wīl bekannt als Tafsīr-i Kaššāf, Band 1, S. 347.

<sup>348</sup> - Suyuṭī, Al-Ḥāfiṣ Ḡalāliddīn: Al-Durr al-Manṭūr fīl-Tafsīr bil-Ma’ṭūr, Band 3. S. 104-106.

4- Mağma‘ al-Zawāy‘id von Hayṭamī, der wiedergibt:

„Von ‘Ammār b. Yāsīr, der sagte: „Ein Bettler war vor ‘Alī b. Abīṭālib stehen geblieben und [verlangte von ihm was] und er war m Begriff, beim Gebet niederzuknien. Da nahm er [Imām ‘Alī] seinen Ring ab und gab ihn dem Bettler. Da kam der Prophet -s- und er wusste davon. Dann wurde der Vers «*انما وليكم الله ورسوله والذين...*» an den Gesandten Gottes herabgesandt. Daraufhin rezitierte der Gesandte Gottes den Vers und sagte:

«*من كنت مولاه فعليّ مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه...*»

„Wessen Herr ich bin, dessen Herr ist dieser ‘Alī. O Gott, liebe denjenigen, der ihn liebt und sei feindlich mit demjenigen, der sein Feind ist.“<sup>349</sup>

‘Allāmeḥ Seyyed ‘Abdullāh Al-Ghuraifī nennt noch 12 weitere Quellen von sunnitischen Gelehrten, die den Inhalt des Verses 55 der Sure 5 auch Imām ‘Alī zuordnen, diese sind untenstehend aufgezählt:

- 1- Šawāhid al-Tanzīl von al-Ḥakīm al-Ḥasakānī al-Ḥanafī, B. 1, S. 161.
- 2- Tafsīr al-Ṭabarī von al-Ṭabarī, unter Kommentar des erwähnten Verses.
- 3- Tafsīr al-Qurṭubī von al-Qurṭubī, unter Kommentar des erwähnten Verses.
- 4- Asbāb al-Nuzūl von al-Wahidī, S. 113.
- 5- Tafsīr von Ibn-i Kaṭīr, unter Kommentar des erwähnten Verses.
- 6- Tafsīr von al-Nasafī, unter Kommentar des erwähnten Verses.
- 7- Aḥkām al-Qur’ān (Ġaṣāṣ) von Aḥmad b. ‘Alī, B. 4, S. 102.
- 8- Ġāmi‘ al-Uṣūl von Ibn Aṭīr, B. 9, S. 487.
- 9- Taḍkira tul-Ḥawāṣ von Sibṭ b. Ġauzī al-Ḥanbalī, S. 15.
- 10- Al-Fuṣūl al-Muhimmah von Ibn-i Šabbāğ al-Mālikī, S. 108 u. 123.

‘Allāmeḥ Seyyed ‘Abdullāh Al-Ghuraifī meint, dass diejenigen, die gegen den klaren Befehl des Propheten bezüglich seiner Stellvertretung jemanden anderen als Kalifen bestimmt haben, damit Iğtihād gegen Naṣṣ machten, d. h. sie haben ihre eigene Meinung über den direkten Befehl des Propheten gestellt:

‘Allāmeḥ al-Ghuraifī verfasste seinen eigenen Kommentar zu diesem Vers wie folgt:

---

<sup>349</sup> - Hayṭamī, Mağma‘ al-Zawāyid, Bd. 7, S. 19-20, zitiert nach: Al-Ghuraifī, ‘Allāmeḥ al-Seyyed ‘Abdullāh: Al-Taṣayyū‘; Nuṣu‘uhu, Marāḥiluhu, Muqawwamātuḥu [Schia, deren Entstehung, Phasen und Komponenten], S. 68-70.

„Die Argumentation über diese naṣṣ/ Stelle anlässlich Imāmah basiert auf zwei Einleitungen:  
Erstens: Der Nachweis der Herabsendung des Verses über den Befehlshaber der Gläubigen  
‘Alī b. Abīṭālib.

Zweitens: Der Beweis dessen, dass das Wort Walī die Bedeutung Imāmah beinhaltet.

Zur [ersten Frage und] den Quellen, die den ersten Anspruch nachweisen, haben wir uns [wie oben ersichtlich] bereits geäußert und jetzt wenden wir uns der zweiten Frage zu:

- 1- Diese Stelle beweist die Wilāyah Gottes, des Erhabenen und die Wilāyah des Gesandten Gottes und Wilāyah von ‘Alī b. Abīṭālib; sie basiert auf der vorgeschriebenen Einleitung. Das arabische Wort lautet ولي wie im folgenden Vers gekommen ist), auf dem Inhalt von Gottes Wort, wenn Er [Gott im Koran] sagt:

«انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة و يؤتون الزكوة و هم راعون.»

- 2- al-Walī hat folgende Bedeutungen:

- Mālik al-ʿAmr, d. h. Besitzer der Angelegenheit und würdiger, die Verfügungsgewalt zu haben
- al-Nāṣir/ Helfer
- al-Muḥibb/ Liebhaber
- al-Ṣadīq/ Freund
- al-Ḥalīf/ Bundesgenosse
- al-Wārīṭ/ Erbende u. Erbe
- Usw.

- 3- Die passende Bedeutung für diese Stelle im Koran ist die erste der oben genannten Möglichkeiten: Malik al-ʿAmr, d. h. derjenige, der diese Kompetenz besitzt, um die Geschicke der Menschheit innezuhaben und zu verwalten, jemand, der würdiger als alle anderen ist, um als Herrscher zu fungieren und unser Grund dafür ist folgender:  
...der Beginn des Verses mit dem Wort „inna mā (إنما)“ gehört zu den stärksten Begründungen dafür, dass „wilāyah (ولاية)“ Gott, dem Erhabenen, dem Gesandten Gottes –F.- und ‘Alī b. Abīṭālib zugeordnet ist, und alle anderen Bedeutungen passen nicht zu dieser Begrenzung  
...<sup>350</sup>

---

<sup>350</sup>-Al-Ghuraifī, ‘Allāmh al-Sayyid ‘Abdullāh: Al-Taṣayyū‘; Nuṣu’uhu, Marāḥiluhu, Muqawwamātuhu, S. 70-71.



**Seyyed ‘Abdullāh al-Ghuraifi** wurde 1943 in Bahrain geboren. Er hat einen hohen sozialen Status und leistete Beiträge in den Foren, Veranstaltungen, kulturellen und wissenschaftlichen Symposien in Bahrain, den Vereinigten Arabischen Emiraten und in der Arabischen Republik Syrien, wo er in der Zeit seines Exils zwanzig Jahre lang lebte. Er hat eine große Führungsrolle im Aufstand der Schiiten in Bahrain und ist der absolute Vertreter des verstorbenen Seyyed Muḥammad Ḥusayn Faḍlullāh und der legitime Vertreter von Āyatullāh al-Uzmā Alī al-Sīstānī.

#### Seine Lehrer:

- Seyyed ‘Ilwī al-Ghuraifi,
- Scheich Abd ul-Hadī al-Faḍlī,
- Seyyed Muḥammad Bāqir Al-Ṣadr, über ihn s. Bernhardt, Florian: Hizb al-Da‘wa al-islamiyya. Selbstverständnis, Strategien und Ziele einer irakisch-islamistischen Partei zwischen Kontinuität und Wandel (1957 – 2003). Würzburg 2013,
- Seyyed Abulqāsim al-Ḥuṭī

Er hat zahlreiche Artikel und Bücher geschrieben, darunter Al-Tašayyu‘; nuṣu‘uhu, marāḥiluhu, muqawwamātuḥu [die Schia, deren Entstehung, Phasen und Komponenten], die wichtigsten Punkte. Einige andere Bücher, die er verfasst hat, sind wie folgt:

- ḥaṣā’iṣ al-šaḥṣīyyah al-islāmīyyah (Die persönlichen islamischen Eigenschaften),
- al-ḍiyāfah al-rabbānīyyah (Der himmlische Empfang),
- al-barnāmağ al-‘amalī lil-ṣā’imīn (Das praktische Programm für die Fastenden),
- ṣifāt ul-muttaqīn (Die Eigenschaften der Frommen),
- kayfa nurabbī abnā’anā? (Wie erziehen wir unsere Kinder?),
- kamāl ul-‘aql (Die Vollkommenheit des Logos),
- al-šahīd al-ṣadr, ḥawātir wa kalimāt (Der Märtyrer Ṣadr, Erinnerungen und Wörter),
- al-zahrā al-quḍwah wa qaḍāyā al-mar’ah al-mu‘āṣirah (Zahrā als Vorbild und die Aufgaben der Frau in der Gegenwart).<sup>351</sup>

Da durch das Ereignis von ḡadīr-i ḥum die Bestimmung des Stellvertreters bzw. des Kalifen des Propheten Muḥammad durch ihn selbst realisiert wurde, fragt man sich, ob die Muslime trotz dieser Ernennung überhaupt das Recht haben, jemanden als Kalif zu ernennen?

In der Frage des Rechts der muslimischen Gemeinde, einen Imām oder Kalifen auszusuchen, gibt es grundsätzliche Unterschiede zwischen sunnitischen und schiitischen Gelehrten. Die

---

<sup>351</sup> - Interview mit Seyyed Muḥammad Ḥiṣām al-Ghureifi, Imām der Moschee at-Turāt in Berlin und vgl. die Webseite von Seyyed ‘Abdullāh al-Ghuraifi unter: <http://www.alghuraifi.org/index.php?show=books>, 29.08.2014.

schiitischen Gelehrten vertreten den Standpunkt, dass der Rang der Stellvertretung aller Propheten, einschließlich des letzten Propheten Muḥammad, so hoch und heilig ist, dass es für die Menschen auf keinen Fall zulässig ist, in diesen Bereich einzutreten und jemanden als Gottes Kalif, Imām bzw. Stellvertreter der Propheten zu bestimmen. Die sunnitischen Gelehrten dagegen glauben, dass die Muslime auf verschiedene Art und Weise, insbesondere durch *šurā* (Rat), *istiḥlāf* (Ernennung des nächsten Kalifen durch den amtierenden Kalifen) und *ḡalaba wa qahr* (Gewalt und Nötigung) einen Kalifen feststellen dürfen:

Muḥammad Taqī Schariati (1907-1987) ist der Ansicht, dass der Prophet Muḥammad den Kalifen der Muslime nach seiner Zeit berufen hat. Er stützt seine Behauptung durch vielerlei Argumente. Gleichzeitig geht er davon aus, dass die Šayḥayn [die zwei Scheichs, womit er und die anderen muslimischen Gelehrten Abūbakr und ‘Umar meinen] eine politisch gefärbte Frömmigkeit besaßen. Er meint, dass man zu Gunsten der Idee „die Bewahrung der Einigkeit“ die Wahrheit nicht opfern darf und argumentiert damit, dass Imām ‘Alī auch, solange er selbst noch felsenfest an die Einheit der muslimischen Gesellschaft glaubte, zum Thema Kalifat nicht geschwiegen hatte, sondern mehrmals und zwar beharrlich darüber gesprochen hatte, deswegen darf man nicht wegen der Einheit der Muslime die Diskussion über das Thema verweigern, er schreibt dazu:

„Unser umstrittenes Gesprächsthema mit den Sunniten sind die Wišāyah [Vormundschaft/Treuhandenschaft] und das Kalifat. Die Schia sagt, dass der Prophet in diesem Sinne ein Testament verfasst hat und ‘Alī zu seinem Testamentsvollstrecker und Kalifen ernannt hat, während die Sunniten aufgrund des Einspruchs von ‘Ā’iša dieses Vermächtnis ablehnen. Glücklicherweise hat die Shi‘a für ihre Behauptung rationelle, tiefgründige, koranische, auf den Überlieferungen basierende und historisch fundierte Argumente..., eine Liste dieser Begründungen schließt sich hier an:

- 1- Der edle Koran hat in mehreren Versen die Wichtigkeit eines Testaments [Schreiben eines Testaments für jeden Muslim] betont und daher ist es unmöglich, dass der Prophet sich den Befehlen des Korans verweigerte.
- 2- Der Prophet selbst hat mehrmals den Leuten das Verfassen eines Testaments empfohlen und gesagt: „Ich würde euch nicht etwas befehlen, was ich nicht selbst zuvor getan habe.“

- 3- Aus rationeller, wissenschaftlicher und konventioneller Sicht ist es unmöglich, dass der Prophet, der gleichzeitig Herrscher und Kommandant [der Muslime] ist, über das, was die Menschen in der Zeit nach ihm tun sollen, stillschweigt. Denn wenn die Ernennung des Kalifen mit der Beratung durchführbar wäre, so hätte der Prophet die Muslime anweisen sollen, jemanden mit der Beratung zu beauftragen, und so etwas haben die Sunniten selbst nicht behauptet.
- 4- Zahlreiche Verse des Koran haben, nach der Meinung der Schi'a, über die Ernennung des Kalifen und die Bestimmung des Befehlshabers gesprochen und über ihre Inhalte bestehen zwischen den gerechten Gelehrten der Sunniten und der Schi'a keine Meinungsunterschiede.
- 5- Der edle Prophet hat nach den Grundsätzen des Glaubens kein anderes Thema mehr als die Wiṣāyah [Vormundschaft/ Treuhandschaft] und das Kalifat betont und sich wiederholt dazu geäußert. Er hat vom Anfang seiner Mission an bis zu seinem Tode überall und zu allen Zeiten darüber gesprochen, und dies bestätigen die allgemein gültigen Bücher der Sunniten, die über die Überlieferung, Geschichte und Tradition verfasst worden sind.
- 6- In einer neugegründeten Denkschule wie dem Islam muss der Gründer seinen Stellvertreter ernennen.
- 7- 'Alī selbst hat mehrmals in Nahğ ul-Balāğah über die Wiṣāyah gesprochen und seine Würdigkeit für das Amt des Kalifats erklärt und die sunnitischen Kommentatoren von Nahğ ul-Balāğah [Buch von Imām 'Alī] wie Ibn-i Abīl-Ḥadīd und 'Abduh haben daran keinen Zweifel geäußert, sondern vielmehr alles bestätigt.
- 8- Von den Gefährten wie Salmān, 'Abbās, Ibn 'Abbās und Abū Ayyūb, Anṣārī und der Frau des Propheten namens Umm-i Salamah ist das Thema Wiṣāyah überliefert und bestätigt worden und diese Überlieferungen sind gültiger als die Erzählung von 'A'īša.<sup>352</sup>

---

<sup>352</sup> - Schariati, Muḥammad Taqī: Ḥelāfat wa Welāyat az Naẓar-e Qur'ān wa Sunnat, S. 14-16.

Können die Taten der Kalifen, die dem Propheten den Befehl verweigerten und seinen von ihm ernannten und den Muslimen präsentierten Kalifen ignorierten, als islamische Kriterien betrachtet werden?

Seyyed ‘Abdulḥusayn Šarafiddīn (1873-1957) stellt in dieser Hinsicht die Frage, wie man diejenigen, die nicht nur nach dem Tode des Propheten, sondern auch schon während dessen Lebenszeit gegen ihn opponierten, als Musterbild des Islams betrachten und ihnen nachfolgen kann, bzw. ihnen überhaupt einen Platz als rechtmäßige Stellvertreter des Propheten zuweisen kann?

Wenn einige bekannte Gefährten des Propheten, die klar und deutlich den Befehl des Propheten verweigerten und später dennoch die Stellung des Kalifen erreichten, kann man selbst dann deren Tat nach den islamischen Prinzipien und der auf ihnen basierenden grundsätzlichen Überzeugung ihre Handlungen rechtfertigen und wie kann man diejenigen, die sich mehrmals dem Propheten Muḥammad widersetzt haben, als seinen Stellvertreter betrachten? Er schreibt dazu:

„Buḥārī dokumentiert von ‘Ubaydullāh b. ‘Abdullāh b. Mas‘ūd, der wiederum die Worte von Ibn ‘Abbās zitiert: „Als die Zeit der Abberufung des Propheten kam, war eine Gruppe von Gefährten im Haus des Propheten, unter anderem ‘Umar b. Ḥaṭṭāb.

Der Prophet sagte: „Bringt mir etwas zum Schreiben, damit ihr nach mir nicht irregeführt werdet“. ‘Umar erwiderte: „Er leidet unter starken Schmerzen und kann nicht klar denken. [Er redet im Fieber], der Koran ist in eurer Hand, dieses Gottesbuch reicht uns.“ In dieser Zeit, als der Prophet bereits im Sterben lag, debattierten und stritten die Anwesenden. Manche sagten, geht näher an ihn [den Propheten] heran, damit er euch etwas aufschreibt, um nach ihm nicht irregeführt zu werden, andere dagegen wiederholten das Wort ‘Umars. Weil der Prophet deren unsinnige Reden und Streit nicht ertragen konnte, sagte er: steht auf und geht weg! ‘Abdullāh b. Mas‘ūd erzählte von Ibn ‘Abbās, dass dieser sagte: „Die große Katastrophe bestand darin, dass deren Konflikte und sinnlose Reden den Propheten daran hinderten, ihnen etwas aufzuschreiben.“ [Šaḥīḥ-i Buḥārī, erster Abschnitt, Kitāb al-‘Ilm, Kapitel *Qaul al-Marīḍ* (قول المريض) und *Qūmū ‘Annī* (قوموا عني), vom Buch *al-Marḍī* (المرضى)]... diese Überlieferung ist im Šaḥīḥ von Muslim im letzten Teil des Buches Waṣīyyat und im Musnad von Aḥmad b. Ḥanbal, S. 222, erster Abschnitt aufgezeichnet worden.“<sup>353</sup>

---

<sup>353</sup> - Šarafiddīn; Seyyed ‘Abdulḥusayn: *Al-Naṣṣ wal-Iğtihād* (persische Übersetzung: *Eğtehād dar Moqābel-e Naṣṣ*), ins Persische übersetzt durch ‘Alī Dawānī, zweite Auflage, S. 167-169.

Seyyed ‘Abdulḥusayn Šarafiddīn geht davon aus, dass die Verweigerung einiger Gefährten des Propheten in Bezug auf seine Verfügung, Imām ‘Alī mit dem Kalifat zu beauftragen, kein neues Phänomen in der Geschichte des Islam war. Denn zuvor hatten sich schon einige Gefährten des Propheten in mehreren Fällen geweigert, seinem Befehl Folge zu leisten. Er verweist in diesem Zusammenhang auf folgende Beispiele:

„Ein Beispiel für deren **Iğtihād gegen Naṣṣ** [deren Entscheidung gegen Koran und Befehl des Propheten] war die Begebenheit mit der Armee von Usāmā b. Zayd b. Ḥārithah. Diese Armee hat der Prophet in den letzten Tagen seines Lebens im Jahr 11 n. H. zum Kampf gegen die Römer (sic, gemeint sind die Byzantiner) im Lande Jordanien und mit der Absicht der Vergeltung der letzten Niederlage gegen die Römer mobilisiert. Dem edlen Propheten war die Armee von Usāma von großer Bedeutung. So hatte er seinen Gefährten befohlen, um den Islam weiter zu verbreiten, sich unter der Flagge von Usāma zu versammeln. Diesen Befehl hatte der Prophet mehrmals betont und in der Absicht, die Gefährten zu ermutigen, dabei selbst zur Mobilisierung aufgerufen. Er hatte alle Prominenten der Muhāğirūn [die Auswanderer] und Anṣār [die Helfer] wie Abūbakr, ‘Umar, Abū ‘Ubaydah Ḡarrāh, Sa‘d b. Abī Waqqāṣ usw. in dieser Armee vereint. Das war im elften Jahr n. H. genau am Tage vor Ende des Monats Šafar [ca. 26. Mai 632 n. Chr.] geschehen... Alle Historiker und Sirah [Traditions]-Schreiber sind sich darüber einig und betrachten es als unzweifelhaft, dass Abūbakr und ‘Umar zu der Armee von Usāma gehörten; es gibt in ihren Beschreibungen keinen Unterschied... in diesem Zusammenhang kann man auf die Bücher: Ṭabaqāt von Ibn Sa‘d, Tārīḥ [Geschichte] von Ṭabarī, Tārīḥ von Ibn Aṭīr, Sīrah Daḥlānī usw. verweisen... Als die Armee Usāmas von der Stadt Medina aus aufbrach, hat sich eine Gruppe, die der Prophet beauftragt hatte, sich der Armee von Usāma anzuschließen und unter seiner Führung in den Kampf zu ziehen, diesem Kriegszug verweigert. In diesem Zusammenhang berichtet der Historiograph Šahristānī<sup>354</sup>, der im Vorwort des vierten Buches „al-milal wan-niḥal“ folgende Anweisung des Propheten an seine Gefährten aufgezeichnet hat:

«جَهِّزُوا جَيْشَ إِسَامَةَ، لَعَنَ اللَّهُ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ.»

„Rüstet ihr die Armee von Usāma aus, Gott verfluche denjenigen, der sich dieser Armee verweigert.“

---

<sup>354</sup> - Muḥammad b. ‘Abduḥkarīm Aš‘arī al-Shahristani gehört zu den großen sunnitischen Gelehrten und ist Verfasser des Geschichtsbuches al-Milal wal-Niḥal.

Der Grund, dass sie [einige Gefährten] sich weigerten, diese Reise bzw. den Krieg anzutreten, war der, dass sie die Basis ihrer Politik so weit wie möglich stärken wollten. Sie haben dabei ihrem eigenen Willen, der im Widerspruch zu der deutlichen naṣṣ und dem Befehl des Propheten stand, gehorcht. Denn sie konnten beobachten, dass die Entsendung der Armee mit ihrer Verweigerung nicht zurückgenommen wurde. Ihre Beweggründe waren vielmehr, dass sie, wenn sie vor dem Tode des Propheten in den Kampf gingen und also von Medina abwesend wären, dadurch möglicherweise bei den Auseinandersetzungen um das Kalifat nicht beteiligt sein würden.“<sup>355</sup>

### **Die Art und Weise des Kalifats von Abūbakr**

Der nächste Abschnitt befasst sich mit den Eigenschaften des ersten Kalifats, das direkt nach dem Tode des Propheten zu Stande kam. Es beginnt mit der Kritik von ‘Allāmeh Ṭabāṭabā’ī (1903-1981) an einigen Handlungen des ersten Kalifen Abūbakr, weil dieser einen seiner Feldherrn wegen dessen offensichtlichen Verbrechens nicht bestrafte und die Zahlung des Fünftels [ḥums] an die Verwandten des Propheten verhinderte, sowie sein Missfallen am Befehl Abūbakrs, der das Aufschreiben der Ḥadīṭe verbot, - eine Methode, die durch die nachfolgenden Kalifen fortgeführt wurde:

„Diese Ansicht ist durch viele Überlieferungen bestätigt worden, die über die Gefährten erzählt wurden: diese seien Rechtsgelehrte [Muḡtahidūn] und würden, falls ihr selbständiges Urteil in rechtlich theologischen Fragen [Iḡtihād] und ihr Ratschlag zutreffen, belohnt und falls sie sich irrten, würde ihnen vergeben; ein sehr deutliches Beispiel dafür ereignete sich, als einer der Heeresführer des Kalifen, Ḥalid ibn Walīd, eines Abends, während er bei einem muslimischen Prominenten, Mālik b. Nuwayra, zu Gast war, diesen unerwartet angriff, tötete, seinen Kopf in den Ofen warf und am gleichen Abend dessen Frau beiwohnte. Der Kalif [Abūbakr] hatte die Regel der Šarī‘a nach einem solch beschämenden Verbrechen nicht auf Ḥalid angewandt, weil seine Herrschaft auf einen solchen Feldherrn angewiesen war“.<sup>356</sup>

<sup>355</sup> - Šarafiddīn; Seyyed ‘Abdulḥusayn: Al-Naṣṣ wal-Iḡtihād (persische Übersetzung: Eḡtehād dar Moqābel-e Naṣṣ), ins Persische übersetzt durch ‘Alī Dawānī [von arabisch zu persisch], zweite Auflage, S. 58-65.

<sup>356</sup> - Ya‘qūbī, Wahab b. Waḍīḥ: Tārīḥ-i Ya‘qūbī, Bd. 2, S. 110; Abulfidā’, ‘Ismā‘īl b. ‘Alī: Al-Muḡtaṣar fī Aḥbār al-Bašar bekannt als Tārīḥ-i Abulfida’, Bd. 1, S. 158, bei: Ṭabāṭabā’ī, ‘Allāmeh Seyyed Muḥammad Ḥusayn: Die Schia im Islam, Ins Deutsche übertragen von Dr. F. Banki, S. 12.

‘Allāmeḥ Seyyed Muḥammah Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī wurde 1321 H. (Lunar) oder 1282 H. (Solar = 1903 n.Chr.) in Tabriz in eine Familie aus der Nachkommenschaft des Heiligen Propheten geboren, die über 14 Jahrhunderte herausragende muslimische Religionsgelehrte hervorgebracht hat. Er erhielt seine früheste Bildung in seiner Heimatstadt, wo er die Elemente des Arabischen und die Religionswissenschaften meisterte. Um sein zwanzigstes Lebensjahr brach er nach der großen Schi‘itenuniversität in Nağaf auf, um dort weiterführende Studien zu betreiben. Die meisten Studenten in den Medressen [theologische Schulen] folgen dem Zweig der „Überlieferungswissenschaften“ [‘Ulūm an-Naqlīyya], speziell derjenigen Wissenschaften, die sich mit dem Göttlichen Gesetz, Fiqh oder Jurisprudenz sowie Uṣūl al-Fiqh, oder den Prinzipien der Jurisprudenz beschäftigen. ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī versuchte denn auch, beide Zweige der traditionellen Wissenschaften zu meistern: die rationalen sowie die Überlieferungswissenschaften. Er studierte des Göttliche Gesetz und die Prinzipien der Jurisprudenz bei zwei großen Lehrmeistern jener Tage, Mīrzā Muḥammad Ḥusayn Nā’inī und Šayḥ Muḥammah Ḥusayn Iṣfahānī. Er wurde so bewandert auf diesem Gebiet, daß er - hätte er sich vollständig darauf beschränkt – einer der besten Muğtahids oder Autoritäten der Šarī‘a geworden wäre und großen sozio-politischen Einfluss ausgeübt hätte.

Aber solcherart war nicht seine Bestimmung. Er fühlte sich mehr zu den intellektuellen Wissenschaften hingezogen und studierte eifrig das gesamte Umfeld traditioneller Mathematik bei Seyyed Abū l-Qāsim Ḥānasārī und die traditionelle islamische Philosophie, inklusive der Standardtexte des Šifā von Ibn Sinā [Avicenna], die Asfār von Šadr ad-Dīn Šīrāzī und die Tamḥīd al-Qawā’id von Ibn Turka bei Seyyed Ḥusayn Bādkūbā’ī, der selbst wiederum ein Schüler zweier berühmter Lehrer von der Teheraner Schulen war: Seyyed Abū l-Ḥasan Ġilwa und Āqā ‘Alī Mudarris Zanūzī.

Zusätzlich zur formellen Lehr- oder – wie die traditionellen Quellen der Muslime sagen - „angewandten“ Wissenschaft [‘Ilm al-ḥuṣūlī] suchte ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī nach jener „direkten“ Wissenschaft [‘Ilm al-ḥuḍūrī] oder Gnosis, durch die sich Wissen in Visionen von überirdischen Realitäten wandelt. Er hatte Glück, in Mīrzā ‘Alī Qāḍī einen großen Meister der islamischen Gnosis gefunden zu haben, der ihn in die Göttlichen Mysterien einweihte und seine Reise in die geistige Vollkommenheit anführt.

‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī kehrte 1314 H. (Solar; 1934 n.Chr.) nach Tabriz zurück und verbrachte einige ruhige Jahre in jener Stadt, wo er eine kleine Anzahl von Schülern unterwies, aber noch war er in den religiösen Kreisen Irans unbekannt. Es waren die zerstörerischen Ereignisse des Zweiten Weltkrieges und die russische Besetzung Irans, die ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī 1324 H. (Solar; 1945 n. Chr.) dazu bewogen, von Tabriz nach Qom zu ziehen. Qom war damals - und ist es heute noch - das Zentrum religiöser Studien in Iran. In seiner ruhigen und unscheinbaren Weise begann ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī in dieser heiligen Stadt zu unterrichten, indem er sich auf den Korankommentar und auf die traditionelle islamische Philosophie sowie Theosophie konzentrierte, die in Qom seit vielen Jahren nicht mehr gelehrt worden waren. Seine interessante Persönlichkeit und geistige Erscheinung zogen bald einige der intelligentesten und kompetentesten Studenten an, so daß die Lehren von Mullā Šadrā allmählich wieder zu einem Eckpfeiler des traditionellen Curriculums wurden.

Seit ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī nach Qom kam, gehörten zu seinen Aktivitäten auch häufige Besuche in Teheran. Nach dem Zweiten Weltkrieg, als unter einigen der Jugendlichen der Marxismus in Mode gekommen war, war er der einzige Religionswissenschaftler, der sich der Mühe unterzog, die philosophische Basis des Kommunismus zu studieren und eine Antwort auf den dialektischen Materialismus aus traditioneller Sicht bereitzustellen. Die Frucht dieser Anstrengung war eines seiner Hauptwerke, Uṣūl-i Falsafa wa Rawiṣ-i Ri’ālism [Die Prinzipien der Philosophie und die Methode des Realismus], in dem er die Realität- in ihrem traditionellen und mittelalterlichen Sinne- gegen alle dialektische Philosophie verteidigte. Daneben unterwies er eine Anzahl von Schülern, die zur Gruppe von Iranern mit einer modernen Bildung gehörten.

Während der letzten zehn oder zwölf Jahre fanden regelmäßige Sitzungen in Teheran statt, die von einer ausgewählten Gruppe von Iranern und zur Herbstzeit von Henri Corbin (1903 – 1978) französischer Islamwissenschaftler und Iranis, u. a. Spezialist für den Sufismus und islamische Gnostik.) besucht wurden, Sitzungen, in denen die tiefsten und drängendsten geistigen sowie rationalen Probleme diskutiert wurden und in denen ich gewöhnlich die Rolle des Übersetzers und Interpreten übernahm. Während dieser Jahre



studierten wir mit ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī nicht nur die klassischen Texte Göttlicher Weisheit und der Gnosis, sondern auch einen ganzen Zyklus sogenannter vergleichender Gnosis, bei dem in jeder Jahreszeit die heiligen Texte einer der Hauptreligionen – die mystische und gnostische Lehren enthielten wie das Tao Te-Ching, die Upanishaden und das Johannesevangelium – diskutiert und mit dem Sufismus und den gnostischen Doktrinen des Islam im allgemeinen verglichen wurden.

Darum hat ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī einen profunden Einfluss auf beide – die traditionellen wie modernen - Kreise in Iran ausgeübt. Er versuchte, eine neue intellektuelle Elite unter den modernen ausgebildeten Klassen zu schaffen, die sich wünschten, sowohl die islamische Rationalität als auch die moderne Welt kennenzulernen. Viele seiner traditionellen Schüler, die zu Klasse der ‘Ulamā gehören, versuchten, seinem Beispiel in diesem wichtigen Bemühen zu folgen. Einige seiner Schüler wie Seyyed Ġalāl ad-Dīn Āštiyānī von der Universität Maschhad und Murtaḍā Muṭahharī von der Universität Teheran sind selbst wiederum Gelehrte von beachtlichem Ruf. ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī spricht oft von seinen anderen Schülern, die große geistige Eigenschaften besitzen, was sich jedoch nicht nach außen manifestiere.

Zusätzlich zu einem anspruchsvollen Programm von Unterricht und Führung hat ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī zahlreiche Bücher und Artikel verfasst, was seine geistigen Kräfte und den Umfang seiner Bildung innerhalb der Welt traditioneller Wissenschaften des Islam bezeugt. Sein Wissen und dessen Darstellung sind Zeugnis für etwas, das als wirkliches islamisches Lernen zu bezeichnen ist.

Einige der Schriften von ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī:

- Tafsīr al-Mīzān (*Die Interpretation der Maßgabe*) Das wichtigste Einzelwerk von ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī, zugleich ein monumentaler Kommentar des Koran in insgesamt 20 Bänden in arabischer Sprache und in persischer Übersetzung,
- Uṣūl-i Falsafa wa Rawiṣ-i Ri’ālism (*Die Prinzipien der Philosophie und die Methode des Realismus*) in fünf Bänden, mit einem Kommentar von Murtaḍā Muṭahharī,
- Ḥāšiyya bar Asfār (Marginalien zum Asfār) Randbemerkungen zu der neuen Ausgabe von den Asfār von Ṣadr ad-Dīn Šīrāzī (Mullā Ṣadrā), die unter der Leitung von ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī erschienen ist,
- Muṣāḥebāt bā Ustād Korbin (Gespräche mit Professor Corbin). Zwei Bände, die auf den Dialogen zwischen ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī und Henry Corbin basieren, dessen erster Band als das Jahrbuch von Maktab-i Tašayyu‘ gedruckt worden ist.<sup>357</sup>

Die Verbrennung der Überlieferungen des Propheten Muḥammad durch den ersten und zweiten Kalifen zeigt, dass diese auf keinen Fall die Tradition des Propheten und dadurch den Islam bewahren wollten. Im Gegenteil, weil in den Überlieferungen des Propheten über die kompetenten Kalifen und die richtigen Eigenschaften der islamischen Regenten gesprochen wurde, zogen es diese Kalifen vor, die Überlieferungen zu vernichten, um ihrer Herrschaft alle Hindernisse aus dem Weg zu räumen:

---

<sup>357</sup> - Ṭabāṭabā’ī, ‘Allāmeḥ Seyyed Muḥammad Ḥusayn: Die Schia im Islam, Ins Deutsche übertragen von Dr. F. Banki, Anhang, Bibliographie.



„Genauso haben sie den Fünft für das Prophetenhaus und die Verwandten des Propheten gekürzt.“<sup>358</sup> Abgesehen hiervon, kommt die Pflicht des Fünft [Hums] im edlen Koran sehr deutlich zur Sprache. „Und ihr müsst wissen: Wenn ihr irgendwelche Beute macht, gehört der fünfte Teil davon Gott und dem Gesandten und den Verwandten,... (Sure 8, Al-Anfāl, Vers 41).“] und verboten das Aufschreiben der Hadithe des edlen Propheten vollständig; wenn sie irgendwo ein geschriebenes Hadith entdeckten oder von jemandem erhielten, wurde es konfisziert und (sein Besitzer) verbannt. ([Abūbakr hatte während seines Kalifats 500 Hadithe gesammelt. Āʾiṣā erzählt: „Eines Abends sah ich meinen Vater bis morgens aufgeregt. Am Morgen sagte er mir: ‘Bringe die Hadithe.’ Danach verbrannte er sie alle.“<sup>359</sup> ‘Umar schrieb an alle Städte, dass wer auch immer im Besitze eines Hadith’ sei, es vernichten solle.<sup>360</sup> Dieses Verbot bestand über die ganze Zeit der rechtgeleiteten Kalifen bis zum Kalifat des ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz, des ummayyadischen Kalifen (99-102 AH/ 717-719 n. Chr.).“<sup>361</sup>

Ali Schariati verteidigt aber das Kalifat Abūbakrs als das des ersten Kalifen und ist der Auffassung, dass dieser auf demokratische Art und Weise an die Macht gekommen war, - eine Methode, die im Laufe der Geschichte des Islams einzigartig geblieben ist.

Obwohl die restlichen schiitischen Gelehrten das Kalifat Abūbkars sowohl als illegitim (*ġeyr-e šarʿī*) als auch undemokratisch (wegen der Abwesenheit der meisten Muslime) betrachtet haben, sieht Ali Schariati sein Kalifat als eine richtige islamische Methode, die die islamische Demokratie nachweist:

„Ich halte die Demokratie für die fortschrittlichste und auch die islamischste Form der Regierung“, sagte Schariati.<sup>362</sup> Trotzdem hatte er (Schariati) große Vorbehalte, um sie als Antwort für die Entwicklungsländer zu befürworten.

---

<sup>358</sup> - Suyūṭī, Al-Ḥāfiẓ Ḡalāliddīn: Al-Durr al-Mantūr fīl-Tafsīr bil-Maʿtūr, Bd. 3, S. 186; Yaʿqūbī, Wahab b. Waḍiḥ: Tārīḥ-i Yaʿqūbī, Bd. 3, S. 48.

<sup>359</sup> - ‘Alā’ al-Dīn Muttaqī: Kanz ul-ʿUmmāl, Hyderabad 1364-75, Bd. 5, S. 237.

<sup>360</sup> - Ebenda, S. 237.

<sup>361</sup> - Abulfidā’, ʾIsmāʿīl b. ‘Alī: Al-Muḥtaṣar fī Aḥbār al-Bašar bekannt als Tārīḥ-i Abulfidā’, Bd.1, S.151 u.ä., zitiert von: Ṭabāṭabāʾī, ‘Allāmeḥ Seyyed Muḥammad Ḥusayn: Die Schia im Islam, Ins Deutsche übertragen von Dr. F. Banki, S. 12-13.

<sup>362</sup> - Ali Shariati, „Iqbal Muṣliḥ-i Qarn-i Akhīr“ [Iqbal: The Reformer of this Century], (lecture delivered in 1349/1970) in his Majmūʿeh Āthār [Collected Works], vol. 5, p. 48.

Ali Schariatis Definition von der Demokratie ist einfach, trotz der Tatsache, dass sie scheinbar vertraut ist mit den grundlegenden Ideen der Demokratie und insbesondere dem Konzept der Freiheit der individuellen Rechte und der Menschenrechte verbunden ist. In einer Passage assoziiert er die Demokratie als Ideal aller aufgeklärten Intellektuellen des achtzehnten Jahrhunderts mit Liberalismus, Humanismus und Menschenrechten, deren Befürworter er ist. Er fügt hinzu, dass die Demokratie auf der Meinung der Mehrheit basiert, und dass sie die Auffassung der Menschen als Quelle der Souveränität etabliert. Dennoch stellt er sie lediglich an derselben Stelle mit dem islamischen Prinzip des beliebten Konsens (*ijmāʿ-i ummat*) oder dem Konsens der Experten (*ahl al-ḥall was l-ʿaqd*) gleich, die das erste islamische Kalifat legitimierten.<sup>363</sup> An einer anderen Stelle schreibt er: „*Šūrā*<sup>364</sup>, *Iǧmāʿ*<sup>365</sup> und *Bayʿah*<sup>366</sup> sind das Gleiche wie Demokratie, d. h. islamische Prinzipien, die ausdrücklich im Koran erwähnt worden sind.“<sup>367</sup> So war Schariati überzeugt, dass Demokratie, wie er sie verstand, kompatibel mit dem Islam ist. Trotzdem hatte er sie für die Muslime nicht befürwortet, zumindest nicht für die iranische muslimische Gesellschaft.“<sup>368</sup>

Āyatullāh Sobḥānī (\*1929) kritisiert scharf die Theorie, die davon ausgeht, dass die ersten Kalifen, insbesondere Abūbakr, nach einer demokratischen Wahl gemäß dem Mehrheitsprinzip an die Macht gekommen sind und schildert, auf welcher undemokratischen Art und Weise die ersten drei Kalifen an die Regierungsmacht gelangten:

„Was vor allen Dingen bei der Wahl der Kalifen zu Beginn der islamischen Zeit [nach dem Hinscheiden des Propheten] nicht wahrgenommen wurde, war die Wahl des Kalifen durch die Masse der Menschen. Weder glauben die sunnitischen Gelehrten an so ein Prinzip [, d. h. die

---

<sup>363</sup> - Shariati, Ali: „Ummat wa Imāmāh“ [The Ummah and the Shīʿī Doctrine of Imāmāh] (lecture delivered in 1347/1968) in his *Majmūʿeh Āthār* (1361/1982), vol. 26, pp. 599-600. Here and in other places Shariati acknowledges the Sunni practice of democratically electing a caliph to the Prophet’s succession versus the Shīʿite doctrine of designation (*wiṣāyat*). Nevertheless he questions whether or not the election of Abūbakr was a good democratic choice and justifies the Shīʿite position on the grounds that democratic election was not a suitable way of choosing the leadership for the Islamic community at that stage of its growth.

<sup>364</sup> - Beratung, Rat.

<sup>365</sup> - Konsens.

<sup>366</sup> - Anerkennung.

<sup>367</sup> - Shariati, Ali: „Ummat wa Imāmāh“ [The Ummah and the Shīʿī Doctrine of Imāmāh] (lecture delivered in 1347/1968) in his *Majmūʿeh Āthār* (1361/1982), vol. 26, p. 631.

<sup>368</sup> - Jahanbakhsh, Forough: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran* (1953-2000), p. 119-20.

Wahl des Kalifen durch die Menschen], noch wurde die Auswahl der Kalifen auf diesem Weg realisiert. Vielmehr war man weit entfernt von dem, was man heutzutage unter demokratischen Prinzipien, zu denen u. a. allgemeine freie Wahlen und das Festsetzen einer bestimmten Amtsperiode gehören, versteht. Trotzdem haben einige gegenwärtige Schriftsteller zur Rechtfertigung der Kalifen das neue Phänomen Demokratie und den westlichen Liberalismus ins Spiel gebracht und dieses Thema, - die Herrschaft der Menschen über die Menschen und die Ausschaltung der Mehrheit durch eine Minderheit [im Sinne des Kalifats] - in die Diskussion gestellt. Ihre dabei vorgebrachten Argumente, die jeder Grundlage entbehren und lediglich als Rechtfertigung dienen, entspringen ihrer eigenen Phantasie; denn niemals konnte man die Wahl des Kalifats [die drei Kalifen nach dem Hinscheiden des Propheten] nach demokratischen Maßstäben nachweisen.

Der sunnitische Gelehrte Qāḍī Baqilānī schreibt: „Die Wahl von Abūbakr wurde unter den Bemühungen von ‘Umar und vier weiteren Personen durchgeführt.“<sup>369</sup>

Auch der sunnitische Religionsgelehrte Qāḍī Īǧī (1281 – 1355) schreibt in seinem berühmten Buch, dass es für die Wahl des Imām nicht des Konsens und der Übereinstimmung der Ummah bedarf, sondern durch Treueid und die Anerkennung eines oder zwei Gefährten des Propheten das Kalifat der betreffenden Person legal wird. Das Zeugnis dafür ist, dass die Gefährten des Propheten, trotz deren eigener Festigkeit in den religiösen Geboten, lediglich auf das Urteil von Abūbakr, der ‘Umar als Kalifen nach seiner Zeit bestimmt hatte, vertrauten und sich damit begnügten. Sie haben weder die Übereinstimmung aller Muslime noch den Konsens der Gefährten, die in der Stadt Medina wohnten, geachtet.“<sup>370</sup>

Der Verfasser des Buches al-Aḥkām al-Sulṭānīyyah<sup>371</sup> [die Regelungen/ Gebote der Herrschaft] schreibt: „Manche haben geglaubt, dass die Bestimmung des Kalifen durch die

---

<sup>369</sup> - Bāqilānī, Qāḍī Abūbakr: Al-Tamhīd, S. 178.

<sup>370</sup> - ‘Alī b. Maḥmūd ‘Astar Ābādī bekannt als Mīr Seyyed Šarīf-e Ġurġānī: Šarḥ-i Mawāqif, B. 3, S. 265.

<sup>371</sup> - **Al-Māwardī**, Abul-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb (972 – 1058), schāfi‘itscher Faqīh. Er diente dem Kalifen al-Qādir (381-422= 991-1031) öfter in seinen Verhandlungen mit den Būyiden, die damals den ‘Irak beherrschten; als der Būyide Djalāl al-Dawla im Jahre 429 (1037/8) von dem Kalifen al-Muqtadī die Verleihung des Titels Shāhanshā (Malik al-Mulūk /König der Könige) beantragte, sprach er sich in einem Fetwā (Rechtsspruch) dagegen aus und zog sich dadurch den Zorn des Machthabers zu. Seine Schriften sollen erst nach seinem Tode von einem seiner Schüler herausgegeben worden sein. Erhalten sind: 1. Tafsīr al-Kur‘ān oder Kitāb al-Nukat wal-‘Uyūn ... 2. al-Ḥawī al-Kabīr fil-Furū‘ ... 3. Al-Aḥkām al-Sulṭānīyah ... 4. Naṣīḥat al-Mulūk

Bestätigung der Prominenten des Islam, die sich in den islamischen Städten aufhalten, realisiert werden muss, solange Abūbākr in Saqīfah Bani Sāʿidah mit fünf Stimmen zum Kalifen bestimmt wurde und zwar mit den Stimmen von ʿUmar, Abū ʿUbaydah, ʿUsayd b. Ḥuzayr, Buṣr b. Saʿd und Sālim Maulā [Diener] von Abī Ḥudayfah.“<sup>372</sup>

Kurz nach der Machtübernahme durch Abūbākr und nach der Weigerung ʿAlīs, ihn als Kalif anzuerkennen, attackierten die Anhänger des ersten Kalifen das Haus von ʿAlī und Fāṭima (Tochter des Propheten), um sie zu zwingen, dem Kalifen den Treueeid zu schwören, und als diese sich weigerten, setzten sie ihr Haus in Brand, obwohl die Bewohner sich im Haus aufhielten. Es wurde erzählt, dass Abūbākr selbst am Ende seines Lebens wegen seiner Attacke auf das Haus von Fāṭima reuig war und sein brutales Vorgehen zutiefst bedauerte. Rasūl Ḡaʿfarīyān (\*1964) meint, dass Abūbākr selbst am Ende seines Lebens über seine eigene Tat, d. h. den Angriff auf das Haus von Fāṭima, um die Bewohner des Hauses zu zwingen, sein Kalifat anzuerkennen, Reue empfand:

„Sicherlich ist der Widerstand von Fāṭima al-Zahrā gegen den Kalifen [Abūbākr] für sein allgemeines Prestige von großer Bedeutung. Er [Abūbākr] bemühte sich darum, sich wieder mit ihr zu versöhnen, aber Ihre Majestät lehnte dieses Angebot immer ab. Denn sie war nicht mit seiner Herrschaft und seinem ganzen Verhalten zufrieden. Das hatte zur Folge, dass Abūbākr am Ende seines Lebens bereute, ihr Haus angegriffen und sie dadurch verärgert zu haben. Diese Botschaft, dass er [Abūbākr] in den letzten Tagen seines Lebens sagte: „Hätte ich doch niemals das Haus von Zahrā durchsucht“, ist von sehr vielen sunnitischen Historikern wiedergegeben und damit belegt worden.“<sup>373</sup>

---

... 5. Tashīl al-Naṣar wa-Taʿdjīl al-Zafar ... 6. Qawānīn al-Wizāra ... 7. Aʿlām al-Nubūwa ... 8. Adab al-Qāzī ... 9. al-Amthāl wal-Ḥikam ... 10. Al-Bughva al-ʿUlyā fī Ādāb (Adab) al-Dunyā wal-Dīn, zitiert : M. Th. Houtsma, A. J. Wensinck, W. Heffening, H. A. R. Gibb und E. Lévi-Proccenat: Enzyklopaedie des Islam, Band III. L-R, S. 484-85.

<sup>372</sup> - Māwardī, Abulḥasan: Al-Aḥkām al-Sultānīyah, Qom 1406/, S. 4.

<sup>373</sup> - u. a.: Al-Masʿūdī, ʿAlī b. Ḥusayn: Murūḡ al-Ḍahab wa Maʿādin al-Ġauhar, Bd. 2, S. 304; Ibn-i Abil-Ḥadīd: Šarḥ- Nahḡ ul-Balāḡah, Bd. 2, S. 50 u. Bd. 6, S. 43 u. Bd. 16. S. 212-251; Muqaddasī, Muṭahhar b. Muṭahhar (oder Ṭāhir): Al-Bidʿ wal-Tārīḡ, Bd. 5, S. 68-69, bei: Ḡaʿfarīyān, Rasūl: Tārīḡ-e Ḥulafāʾ, Tārīḡ-e Sīyāsī-ye Islam 2, S. 24.

Wenn Abūbakr selbst davon überzeugt war, dass in der islamischen Gemeinde seiner Zeit einige andere besser als er waren, nach welchen Kriterien darf man dann sein Kalifat anerkennen?

Rasūl Ġaʿfarīyān stellt in diesem Zusammenhang die Frage: Wenn Abūbakr selbst davon überzeugt war, dass sich in der islamischen Gemeinde seiner Zeit einige andere Mitglieder befanden, die über mehr Tugendhaftigkeit und positive Eigenschaften verfügten als seine Person, nach welchen Prinzipien oder Maßstäben darf man sein Kalifat dann anerkennen und ihn als Kalif des Propheten betrachten? Er verweist auf den Koran, in dem mehrmals betont wird, dass diejenigen, die wissen mit denjenigen, die nicht wissen, nicht gleichzusetzen sind:

«... قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعملون، انما يتذكر اولوا الالباب.»

„Sag: Sind etwa diejenigen, die wissen, und diejenigen, die nicht wissen, gleich?“<sup>374</sup>

«... ان اكرمكم عند الله اتقيكم...»

“Gewiß, der Geehrteste von euch bei Gott ist der Gottesfürchtigste von euch.”<sup>375</sup>

Solange es einen Tugendhafteren und Würdigeren gibt, um Kalif der Muslime zu werden, gebührt den Anderen dieses Amt nicht.

Nach der Meinung von Rasūl Ġaʿfarīyān steht den anderen Bewerbern kein Recht auf das Amt des Kalifen der Muslime zu, solange es in ihrer Mitte noch einen gibt, der sich für die Übernahme dieses wichtigen Amtes als geeigneter, tugendhafter und opferbereiter erwiesen hat als sie selbst. Abūbakr selbst war sich dessen bewusst, dass er nicht derjenige war, der über diese herausragenden Eigenschaften verfügte. Rasūl Ġaʿfarīyān macht dazu folgende Ausführungen:

„Abūbakr betonte mehrmals, dass es einige andere Mitglieder in der muslimischen Gemeinde gibt, die für das Amt des Kalifats würdiger sind [als er selbst]. Er äußerte sich dazu, nachdem die Menschen ihm den Treueeid geschworen hatten, in seiner Predigt: „Ich übernehme Eure Regierung, obwohl ich nicht besser als Ihr bin. Wenn ich richtig handle, helft mir, und falls ich etwas Falsches tue, bringt Ihr mich auf den geraden Weg. Gehorcht mir, solange ich Gott

---

<sup>374</sup> - Vers 9, Sure 39.

<sup>375</sup> - Vers 13, Sure 49.

gehörte, sonst braucht ihr mir nicht zu gehorchen.<sup>376</sup> Diese Worte zeigen, dass er davon ausging, dass es nicht nötig ist, dass die beste Person an die Macht kommen muss. Von ihm [Abūbakr] ist erzählt worden, dass er sagte: „Umar ist kräftiger als ich und Sālim ist frommer als ich.“<sup>377</sup> Trotzdem beharrte er sehr streng darauf, selbst die Regierung in die Hand zu nehmen. Abūbakr nannte seine Regierung „ḥilāfa-tu rasūlillāh / Kalifat oder Stellvertretung des Propheten. So eine Bezeichnung garantierte den religiösen Aspekt seines Kalifats. Auf jeden Fall nannte er sein Kalifat nicht Kalifat Gottes, sondern die Stellvertretung des Gesandten Gottes und erklärte sich selbst zum „ḥalīfatu rasūlillāh“ [Kalifen/ Stellvertreter des Gesandten Gottes].“<sup>378</sup>

### **Die Art und Weise des Kalifats vom zweiten Kalifen ʿUmar**

Die schiitischen Gelehrten betrachten die Machtübernahme der drei ersten Kalifen, die nach dem Hinscheiden des Propheten des Islams an die Macht kamen, einschließlich des Kalifats des zweiten Kalifen ʿUmar, als usurpatorisch und lehnen jedes Recht für Abūbakr ab, jemanden als Kalif der Muslime nach seinem Tod zu bestimmen. Darüber hinaus kritisieren sie die Taten dieser Kalifen und vergleichen sie mit den islamischen Kriterien, zu denen viele im Widerspruch stehen, während die Sunniten ihre Taten zum Vorbild nehmen und die Richtigkeit oder Falschheit aller Angelegenheiten an ihren Handlungen messen. ʿAllāmeḥ Ṭabāṭabāʾī kritisiert die rechtswidrigen Handlungen des zweiten Kalifen und *bidaʿ* (die Erneuerungen in der Religion), die ʿUmar im Laufe seines Kalifats zu Stande brachte:

„Während des Kalifats des zweiten Kalifen (13-25 AH/ 634-644) wurde diese Politik konkreter und das Amt des Kalifen verbot einige Abschnitte im religiösen Gesetz wie die

<sup>376</sup> - Al-Ṣanʿānī, ʿAbd al-Razzāq: Al-Muṣannif, Bd. 11, S. 326; Ṭabarī, Muḥammad b. Ḡarīr: Tārīḥ-i Ṭabarī, Bd. 3, S. 336; Dīnwarī, Ibn-i Qutayba: Al-Imāmah wal-Sīyāsah, Bd. 1, S. 34.

<sup>377</sup> - siehe: Maṣṣūr b. al-Ḥusayn al-ʿĀbī: Naṭr al-Durr, Bd. 2, S. 15.

<sup>378</sup> - Abū Yaʿlā: Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah, S. 17. Aber andererseits sagte der erste Kalif bei seiner ersten Predigt: „و قد استخلف الله عليكم خليفة“, d. h.: „Und wahrlich, Gott hat euch einen Kalif gestellt“, siehe al-ʿImāmah wal-Sīyāsah, Bd. 1, S. 34. Es wurde von den Muslimen in Šām/ Damaskus erzählt, dass sie [die Bewohner der Stadt] Abūbakr „Ḥalīfatu Rasūlillāh“ nannten /al-ʿImāmah wal-Sīyāsah, Bd. 1, S. 38. Einmal nannte ihn auch jemand „Ḥalīfatu Rasūlillāh“, aber Abūbakr erwiderte: „Ich bin kein Kalif Gottes, sondern Kalif des Gesandten Gottes und damit bin ich zufrieden!“/ al-Muṣannif, Ibn Abī Šaybah, Bd. 7, S. 433“, bei: Ġaʿfarīyān, Rasūl: Tārīḥ-e Ḥulafāʾ, Tārīḥ-e Sīyāsi-ye Islam 2, S. 27.

Tamattu'-Wallfahrt<sup>379</sup>, die Ehe auf Zeit [Mut'a], das Sprechen von „Auf, strebt zu der besten aller Handlungen!“ Ḥyya 'alā Ḥayr il-'Amal (حي على خير العمل) während des Gebetsrufs [Der edle Prophet bestimmte in seiner Abschiedswallfahrt die Handlung der Wallfahrt [Ḥağğ] für Pilger, die von weither in Mekka eintrafen, gemäß Vers 196 der 2. Sure [„Führt die Wallfahrt und die Besuchsfahrt 'Umra mit allen ihren Zeremonien im Dienste Gottes durch!...“] auf besondere Weise, was 'Umar während seines Kalifats verbot. Desgleichen wurde zur Zeit des Propheten Gottes die Ehe auf Zeit, Mut'a, gestattet, aber 'Umar verbot sie während seines Kalifats und bestimmte, die Gesetzesbrecher zu steinigen. Genauso sagte man zur Zeit des Propheten Gottes „Ḥaiyya 'alā Ḥayri l-'Amal“ [Auf, seid bereit für die beste aller Handlungen, nämlich für das Ritualgebet!]; doch 'Umar sagte: „Dieses Wort hält die Leute vom Ġihād [das Sich-Bemühen für die Sache der Religion; hier: Kampf um den Glauben; ab“ und verbot es. Ferner wurde zur Zeit des Propheten Gottes gemäß seinem Befehl nicht mehr als eine Scheidung pro Sitzung ausgesprochen; doch 'Umar gestattete, dass in einer Sitzung drei Scheidungen ausgesprochen werden durften. [Die erwähnten Fälle sind in den Büchern der Hadithe, für religiöses Recht [Fiqh] und der Theologie [Kalām] der Sunna wie der Schia gleichermaßen bekannt]. Er führte den gleichzeitigen Vollzug dreier Scheidungen ein, und dergleichen mehr.<sup>380</sup> Der Staatsschatz wurde während seines Kalifats unterschiedlich verteilt<sup>381</sup>, was später unter den Muslimen zu einem außerordentlichen Klassenunterschied führte sowie blutige, furchterregende Szenen hervorrief. Damals herrschte Mu'āwīyah in Damaskus im Stil der persischen und byzantinischen Könige; man nannte ihn den „Cäsar der Araber“. Er protestierte nicht einmal dagegen.“<sup>382</sup>

Bezüglich der Opposition gegen Imām 'Alī, lehnt Muḥammad Taqī Schariati (1907-1987) die Rechtfertigung des zweiten Kalifen ('Umar) in diesem Sinne ab, als dieser behauptete, dass sie ('Umar und seine Freunde) aus Interesse an der islamischen Einheit das Herrschaftsrecht Imām 'Alīs aufgehalten hätten:

<sup>379</sup> - Eine Wallfahrt, bei der die 'Umra-Zeremonien verrichtet und anschließend mit neuen Iḥrām [Pilgergewand] die Handlungen der Ḥağğ ausgeführt werden; so erklärt es der Übersetzer Farzin Banki.

<sup>380</sup> - Ya'qūbī, Wahab b. Waḍiḥ: Tārīḥ-i Ya'qūbī, Bd. 2, S. 131; Tārīḥ-i Abulfidā', Bd. 1, S. 160.

<sup>381</sup> - Ibn Aṭīr: Usd ul-Ġāba, Kairo 1280, Bd. 4, S. 386; Al-Iṣāba des Ibn Hağar 'Asqalānī, Bd. 3.

<sup>382</sup> - Ṭabāṭabā'ī, 'Allāmeḥ Seyyed Muḥammad Ḥusayn: Die Schia im Islam, Ins Deutsche übertragen von Dr. F. Banki, S. 13.



„Der zweite Kalif [‘Umar] sagte: „Deswegen sind wir gegen ‘Alī in die Opposition gegangen, weil er von uns allen am besten richtete und die Menschen nach der Wahrheit leitete, weil wir wollten, dass der Islam bewahrt bleibt und ‘Alī Feinde hatte. Denn so konnte der Islam nicht verloren gehen.

Sind diese Worte richtig und ist diese Fundierung glaubhaft? Als Abūbakr an die Macht kam, erhoben sich viele Abtrünnige und falsche Propheten, u. a. Musaylamah mit 80.000 seiner Anhänger, gegen ihn. Die Muslime einigten sich und schlugen ihren Aufstand nieder. Im Fall ‘Alīs waren nur einige Umayyaden gegen ihn. Es ist zwar richtig, dass sie eine starke, in Teilen der Bevölkerung verwurzelte Partei waren, aber wenn die Gefährten sich geeinigt und ‘Alī unterstützt hätten, so hätten sie die Umayyaden niedergeschlagen und auf diese Weise zahlreiche Katastrophen in der Geschichte des Islam abwenden können. Diese Leute [Abūbakr und ‘Umar] haben ‘Alī unterdrückt und ihm sein unbedingt zustehendes Recht entzogen. Trotz ihrer Leistungen war das, was sie dem Islam angetan haben, schlimmer als das, was jemals ein Feind dem Islam angetan hat. Denn sie lenkten den Islam gleich am Beginn seiner geschichtlichen Entwicklung nach dem Ableben des Propheten von seinem richtigen Weg ab und ebneten zugleich durch ihr Verhalten Mu‘āwīyah den Weg zum Kalifat.“<sup>383</sup>

Muḥammad Taqī Schariati meint, dass man in einigen Fällen entweder ‘Umar oder den Propheten Muḥammad als Schuldigen benennen muss:

„Wenn ihr [die Sunniten] den ‘Umar wegen seiner Proteste gegen den Propheten – [erstens] beim Vertrag von Ḥudaybiyah und [zweitens], als er den Propheten daran hinderte, einen Brief [ein Testament] zu schreiben, als dieser auf dem Todesbett lag, und [drittens] wegen anderer Fälle - nicht als Sünder und Schuldigen befindet, dann müsst ihr den Propheten als Schuldigen bezeichnen.“<sup>384</sup>

Ali Schiati glaubt aber an eine Art von Gerechtigkeit der ersten zwei Kalifen. Trotzdem geht er davon aus, dass ihre Gerechtigkeit auf gar keinen Fall mit der Gerechtigkeit Imām ‘Alīs zu vergleichen ist:

---

<sup>383</sup> - Schariati, Muḥammad Taqī: Ḥelāfat wa Welāyat az Naẓar-e Qur’ān wa Sunnat, S. 31.

<sup>384</sup> - Ebenda, S. 173.



„Umar mit all seiner Gerechtigkeit, ...manchmal sehen wir, wie er z. B. Mu‘āwīyah unter dem Vorwand der Interessen für Šām [Damaskus] zu seinem Gouverneur dort ernannt hat und wie Abūbākr Ḥālīd b. Walīd nach jenem Verbrechen wieder vergibt [nicht bestraft]. Aber ‘Alī versteht keine Interessen [Ungerechtigkeit] mehr.“<sup>385</sup>

Dürfen die Regierungen der zwei ersten Kalifen im Vergleich mit den Herrschaften der Könige und Regenten der Welt als die besten Regierungen dargestellt werden?

Nach der Auffassung von Dr. Ali Schariati dürfen die Regierungen der beiden ersten Kalifen im Vergleich zu den Regimen der Könige und Regenten der Welt als die beste Regierungsform weltweit dargestellt werden:

Wenn ‘Alī nicht existiert hätte und seine Regierung nicht dagewesen wäre, dann wäre das politische und soziale Regime von Abūbākr und ‘Umar, das im Vergleich zu den Regimen der Könige und Kaiser als die beste Regierungsform, die im Laufe der Geschichte zu Stande gekommen ist, anerkannt worden. Aber der Grund dafür, dass diese Regime [von Abūbākr und ‘Umar] verurteilt werden, ist der, dass wir sie mit der Regierung von ‘Alī und die Regenten selbst mit ‘Alī verglichen und dadurch hohe Maßstäbe nach dem Prinzip der Wahrhaftigkeit gesetzt haben.“<sup>386</sup>

Muḥammad Taqī Schariati ist der Meinung, dass die Scheiche (‘Umar und Abūbākr) auch den Muslimen gedient haben und über eine politische Frömmigkeit verfügten:

„Jene zwei geehrten alten Männer haben den Muslimen auch gedient, was viele Muslime fasziniert hat, obwohl sie sie hinsichtlich des Themas Kalifat in die Irre geführt haben.

Lesen wir die Geschichte der Politiker der Welt, so finden wir niemanden, und zwar nirgendwo und niemals, dessen politische Frömmigkeit vermutlich auf der Ebene dieser beiden sein könnten. Wenn wir von Politikern sprechen, meinen wir sicherlich, dass der Prophet und ‘Alī an einem höheren Horizont stehen.

Die politische Frömmigkeit ist außerhalb der religiösen Gläubigkeit. Sie bedeutet, dass ein Herrscher nicht vorhat, aus seiner Herrschaft materiellen Nutzen zu ziehen, [z. B.] um ein

---

<sup>385</sup> - Shariati, Ali: Selection and/or Election [vesayat va showra], translated by Ali Asghar Ghassemy, S. 21.

<sup>386</sup> - Ebenda, S. 5-6.

Vermögen anzusammeln oder einen großen Machtapparat zur Versorgung und Begünstigung für sich und seine Verwandten aufzubauen.“<sup>387</sup>

Imām ‘Alī hielt das Kalifat und die Durchführung dieses Amtes gemäß der Methode von beiden Scheichen für falsch. Muḥammad Taqī Schariati geht davon aus, dass Imām ‘Alī das Kalifat nach dem Tode von ‘Umar nicht akzeptierte, weil er den bedingten Treueid und zwar die Durchführung des Amtes gemäß der Methode der Scheichs [Abūbkar und ‘Umar] nicht für richtig hielt:

„Alle anderen Punkte beiseite lassend, wenn jene zwei geehrte Männer [Abūbakar und ‘Umar] nicht Einfluss genommen hätten, so hätte sich die Richtung des Islam nicht geändert und die Lage wäre nicht so, wie sie heute ist. Sie haben den Weg für die anderen bereitet. Abūbakar hatte mit einem Brief, der während seiner eigenen Ohnmacht von seinem Beauftragten verfasst wurde, den [nächsten] Kalifen eingesetzt. Und der zweite Kalif [‘Umar] bildete einen Rat und beharrte darauf, dass die Umayyaden in jenem Rat über Einfluss verfügen. Er hat ‘Uṭmān, den Scheich der Umayyaden, mit ‘Alī in eine Reihe gestellt und die Leitung des Rates dem Schwiegersohn von ‘Uṭmān übergeben. Er [‘Abd al-Raḥmān b. ‘Ouf] hatte seine Hand zu ‘Alī ausgestreckt, um die Menschen und insbesondere die Banī Hāšim [die Sippe Hāšim] zufrieden zu stellen, aber mit einer Bedingung, die ‘Alī sicherlich nicht annehmen würde.

Er sagte, dass er gemäß dem Buche Gottes, der Sunnah [die Tradition] des Propheten und der Methode der Scheichs [Abūbakar und ‘Umar] ‘Alī gegenüber den Treueid schwöre, weil er wußte, dass ‘Alī sich nicht dazu verpflichten ließe, den Weg der Scheichs zu gehen. ‘Alī fragte: „Was bedeutet die Methode der Scheichs? Ich verlasse mich auf meine Auffassung bei der Auslegung des Gottesbuches bzw. der Sunnah des Propheten.“ ‘Abd al-Raḥmān zog seine Hand zurück, richtete seinen Kopf zum Himmel und sagte: „O Gott, sei Zeuge, dass ich diese Aufgabe an ‘Uṭmān weiterleite.“ Er wandte sich daraufhin ‘Uṭmān zu mit der Aufforderung, dass er gemäß dem Gottesbuch, der Sunnah des Propheten und der Methode der Scheichs diesem gegenüber den Treueid zu schwören und ‘Uṭmān akzeptierte ... Auch die sunnitischen Gelehrten haben geschrieben, dass er [‘Uṭmān] bei dieser Gelegenheit weder nach dem Gottesbuch, noch gemäß der Sunnah des Propheten, noch nach der Methode der Scheichs handelte [regierte].

---

<sup>387</sup> - Schariati, Muḥammad Taqī: Ḥelāfat wa Welāyat az Naẓar-e Qur’ān wa Sunnat, S. 124-125.

Obwohl ‘Alī, hätte er die Nachfolge der Methode der Scheiche angenommen, von niemandem getadelt hätte getadelt werden können, so hatte er dennoch aus zwei Gründen diese Voraussetzung nicht akzeptiert:

- 1- Nicht nur zum Wohl des islamischen Reiches, sondern auch zum Wohl der ganzen Existenz sagt ‘Alī kein einziges Wort gegen seinen Glauben, weil er nach seiner Auffassung, die der Wahrheit entspricht, handelte. In vielen Fällen widersprach die Methode der Scheichs dieser, und er [‘Alī] würde diese Regelwidrigkeit nicht übernehmen, bzw. er würde nie lügen.
- 2- Was sehr wichtig ist, ist die Tatsache, dass, wenn ‘Alī die Methode der Scheichs übernommen hätte, so hätte dies bedeutet, dass er ihre Methode in allen Etappen bestätigt hätte, unter anderem auch in Bezug auf die Wiṣāyah und das Kalifat. ‘Alī durfte nicht alle Fehler, die sie gemacht hatten, bestätigen und diese als richtig betrachten.<sup>388</sup>

Rasūl Ğa‘farīyān ist der Ansicht, dass auch ‘Umar seinen richtigen, ihm zustehenden Rang nicht kannte, denn es gibt keinen triftigen Grund, der als Argument für sein Kalifat dienen könnte und ihn als Kalifen des Propheten anerkennt. Jedenfalls ist ein solcher niemals bekannt geworden:

„‘Umar sagte selbst, dass er nicht wußte, ob er ein „Ḥalīfah“ [Kalif] oder ein „malik“ [König] war. Ka‘b ul-Aḥbār überzeugte ihn davon, dass er ein Kalif wäre und er [Ka‘b] seinen Namen in den himmlischen Büchern der vergangenen [Propheten und Gemeinden] gesehen hätte.<sup>389</sup> Es gab aber auch solche Historiker, die den Mut fanden, ‘Umar auf unterschiedliche Weise – offen und verdeckt - zu kritisieren.“<sup>390</sup>

Rasūl Ğa‘farīyān wirft folgende Frage auf: wenn ‘Umar selbst über das Kalifat und die Ernennung des nächsten Kalifen nach seiner Zeit im Zweifel war, wie können die Sunniten seine Tat dann als ein Kriterium betrachten und die Wahl des dritten Kalifen rechtfertigen, der

---

<sup>388</sup> - Ebenda, S. 265-266.

<sup>389</sup> - Al-Kandihlawī, Muḥammad Yusūf: Ḥayāt al-Ṣaḥābah, Bd. 2, S. 36; Katānī, ‘Abd ul-Ḥayy: Al-Tarāṭīb al-Idārīyyah, Bd. 1, S. 13; Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr: Tārīḥ-i Ṭabarī, Bd. 4, S. 211; Muḥammad b. Sa‘d: Ṭabaqāt al-Kubrā, Bd. 3, S. 306.

<sup>390</sup> - Ğa‘farīyān, Rasūl: Tārīḥ-e Ḥulafā’, Tārīḥ-e Siyāsī-ye Islam 2, S. 68-69.

letztendlich durch seine Entscheidung bestimmt wurde, d. h., durch einen erzwungenen Rat, an dem nur wenige von ihm bestimmte Personen teilnehmen durften? Er schreibt dazu folgendes:

„Auf jeden Fall war ‘Umar nicht imstande, jemanden zu seinem Nachfolger zu ernennen. Ḥaḫṣah [seine Tochter] hatte erfahren, dass ihr Vater niemanden einsetzen wollte. Sie sagte ihrem Vater: „Falls du einen Hirten für deine Schafe engagierst und der einfach mit der Arbeit aufhört [und zwar ohne jede vorherige Mitteilung], dann würdest du ihn als Zerstörer betrachten. Wie würdest du dann erst jemanden bezeichnen, der die Angelegenheiten der Menschen, die doch viel notwendiger sind, nicht zu Ende bringt?“ ‘Umar erwiderte, wenn er niemanden nenne, hätte er wie der Prophet gehandelt, und wenn er jemanden nenne, hätte er wie Abūbakr getan.<sup>391</sup> Die Argumentation von Ḥaḫṣah ist die einfachste und logischste Argumentation der Shi‘a, dass der Prophet jemanden für seine Stellvertretung ernennen soll. Es war so, dass beide Personen für ‘Umar religiöse Tradition waren. ‘Umar sagte, dass er im Laufe seines Lebens die Lasten dieser Verantwortung übernommen hatte und wollte diese nicht auch noch über seinen Tod hinaus tragen.<sup>392</sup> Aber trotzdem konnte er die Kalifatsangelegenheit nicht loslassen. Nach Balāḍurī’s Schilderung erzählte ‘Umar selbst einigen Gefährten, dass das Kalifat Abūbakrs spontan war und der Treueeid auf ihn durch die Beratung nicht zustande kam. Deswegen sollte diese Gelegenheit nach seiner eigenen [‘Umars] Zeit in Form einer Ratsversammlung wahrgenommen werden.<sup>393</sup> ‘Umar suchte anstatt einer Person sechs Personen aus, um durch die Beratung jemanden zu ernennen, hatte aber die Zuständigkeit dafür dem ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Ouf<sup>394</sup> übertragen, um in diesem Rat einen Kalifen zu wählen. ‘Umar sagte ihnen: „Ich weiß, dass Ihr die Vorsitzenden der Muslime seid und diese Angelegenheit unter Euch bleibt. Er hatte aber alle diese von ihm ernannten Ratsmitglieder mit einem Mangel belastet mit Ausnahme von Ibn-i ‘Ouf, der ihn immer lobpries und ihm huldigte.<sup>395</sup> ‘Umar hatte sowohl die Mitglieder des Rates als auch

---

<sup>391</sup> - Al-Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq: Al-Muṣannif, Bd. 5, S. 448-449.

<sup>392</sup> - Māwardī, Abulḥasan: Al-Aḥkām al-Sulṭānīyah, Qom 1406/, S. 17; Muḥammad b. Sa‘d: Ṭabaqāt al-Kubrā, Bd. 3, S. 342; Aḥmad b. Yaḥyā: Ansāb al-Ašrāf, Bd. 4, S. 501, Nr. 1290.

<sup>393</sup> - Aḥmad b. Yaḥyā: Ansāb al-Ašrāf, Bd. 4, S. 500, Nr. 1288.

<sup>394</sup> - Ebenda, S. 505, Nr. 1303; Al-Kandihlawī, Muḥammad Yusūf: Ḥayāt al-Ṣaḥābah, Bd. 2, S. 33.

<sup>395</sup> - Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: Tārīḫ-i Ṭabarī, Bd. 4, S. 229; Ibn-i Abil-Ḥadīd: Šarḥ-i Nahḡ ul-Balāḡah, Bd. 12, S. 258-259.

deren Aufgaben bestimmt; sie sollten in einem Haus zu einer Sitzung zusammenkommen und 50 Leute von den Anšār [Helfer] sollten dazugerufen werden, dass diese sie kontrollierten, während sie jemanden [als neuen Kalifen] aussuchten... [Er sagte:] Wenn fünf Mitglieder eine Person wählten und eine dagegen war, dann müsste er geköpft werden, und wenn zwei gegen vier Personen opponierten, müssten diese zwei getötet werden, und falls drei Personen auf einer Seite und weitere drei auf der anderen Seite standen, dann müssen sie den Schlichtungsvorschlag von ‘Abdullāh b. ‘Umar annehmen, und wenn nicht, dann würde das Urteil der Gruppe, zu der ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Ouf gehörte, angenommen werden. Wenn dann die anderen drei Personen Widerstand leisten würden, so müssten sie getötet werden.<sup>396</sup>

‘Abdullāh b. ‘Umar hatte in diesem sechsköpfigen Rat eine beratende Rolle und war nicht zugelassen, um selbst zu kandidieren, weil sein Vater der Meinung war, dass er [‘Abdullāh] nicht über die Scheidung von seiner Frau entscheiden kann [d. h. dass er dabei nicht unparteiisch wäre]<sup>397</sup>... Imām [‘Alī] hatte den Umstand so analysiert: ‘Uṭmān und ich sind in dieser Versammlung und dem Mehrheitsbeschluss muss Folge geleistet werden. Sa‘d wird sich nicht seinem Vetter ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Ouf widersetzen [beide waren aus der Sippe Banī Zuhrah] und ‘Abd al-Raḥmān ist der Schwager von ‘Uṭmān und sie werden keine Unstimmigkeit miteinander haben und ‘Abd al-Raḥmān wird ihn wählen. In diesem Fall, wenn die anderen beiden, d. h. Ṭalḥah und Zubayr mit mir wären, würde es sich trotzdem nicht lohnen, weil ‘Abd al-Raḥmān auf der Gegenseite ist.<sup>398</sup> ‘Abd al-Raḥmān sagte, dass er nicht für das Kalifat kandidieren möchte, die Chancen der anderen waren natürlich nicht ausreichend; z. B. übertrug Sa‘d sein Stimmrecht dem ‘Abd al-Raḥmān, sagte aber gleichzeitig, dass seiner Meinung nach ‘Alī würdiger als ‘Uṭmān sei.<sup>399</sup> Dann blieben nur ‘Alī und ‘Uṭmān ... In dieser Zeit fragte ‘Abd al-Raḥmān den ‘Alī, ob er bei Gott schwöre, dass er, - falls er an die Macht käme -, nach dem Buch Gottes, der Sunnah des Propheten und der

---

<sup>396</sup> - Dīnwarī, Ibn-i Qutayba: *Al-Imāmah wal-Siyāsah*, Bd. 1, S. 32; Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: *Tārīḥ-i Ṭabarī*, Bd. 4, S. 229; Aḥmad b. Yaḥyā: *Ansāb al-Ašrāf*, Bd. 5, S. 504, Nr. 1300-1301.

<sup>397</sup> - Muḥammad b. Sa‘d: *Ṭabaqāt al-Kubrā*, Bd.1, S. 42; Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: *Tārīḥ-i Ṭabarī*, Bd. 2, S. 160.

<sup>398</sup> - Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: *Tārīḥ-i Ṭabarī*, Bd. 4, S. 230; Ibn-i Abil-Ḥadīd: *Šarḥ-i Nahḡ ul-Balāḡah*, Bd. 1, S. 191; Aḥmad b. Yaḥyā: *Ansāb al-Ašrāf*, Bd. 5, S. 505, Nr. 1304]. Darüber hinaus gibt es zwischen ‘Uṭmān und ‘Abd al-Raḥmān seit der Zeit des Propheten einen Bruderschaftsvertrag [Numayrī, Ibn-i Šabbah: *Tārīḥ al-Madīnah al-Munawwarah*], Bd. 2, S. 955.

<sup>399</sup> - Aḥmad b. Yaḥyā: *Ansāb al-Ašrāf*, Bd. 4, S. 506, Nr. 1308. Es ist möglich, dass Sa‘d in der Šūrā / Beratung nicht anwesend war (Aḥmad b. Yaḥyā: *Ansāb al-Ašrāf*, Bd. 4, S. 507, Nr. 1309).

Methode der Scheichs [Abūbakr und ʿUmar] handeln würde. Der Imām erwiderte, dass er hoffe, nach seinem besten Wissen und Gewissen unter dem Einsatz all seiner Fähigkeiten [Bilāḍurī fügt hinzu: und seiner Iḡtihād/ Rechtsfindung] zu handeln. ʿAbd al-Raḥmān wiederholte die Voraussetzungen für ʿUṭmān und dieser akzeptierte die Bedingungen. So wählte ʿAbd al-Raḥmān den ʿUṭmān und schwor ihm den Treueeid. ʿAlī sagte: „Du hast ʿUṭmān ausgesucht, um das Kalifat [indirekt] an dich weiterzugeben.“<sup>400</sup> Das Wort des Imām erwies sich als richtig, und zwar in einer Zeit, als ʿUṭmān krank wurde und seinen Sekretär zu sich rief und diesem sagte: „Schreibe einen Pakt [ein Testament] für das Kalifat von ʿAbd al-Raḥmān nach mir“, und der Sekretär das festhielt<sup>401</sup>; ʿUṭmān erholte sich aber von seiner Krankheit und der Pakt wurde total vergessen. Denn zwischen ihm und ʿAbd al-Raḥmān war inzwischen eine Feindschaft aufgetreten.“<sup>402</sup>

### **Die Art und Weise des Kalifats des dritten Kalifen ʿUṭmān**

Die Handlungen des dritten Kalifen (ʿUṭmān) stehen nicht nur unter der scharfen Kritik von schiitischen Schriftstellern, sondern auch einige sunnitische Islamwissenschaftler, die die ersten zwei Kalifen voll und ganz angenommen haben, stellten seine Handlungen mehr oder weniger in Frage. Der schiitische Gelehrte ʿAllāmeḥ Ṭabāṭabāʾī kritisiert ʿUṭmān und seine Regierung und meint, dass ʿUṭmān seinen umayyadischen Verwandten freie Hand gelassen hatte und die Klagen der Menschen gegen die Misshandlungen der Umayyaden nicht beachtete:

„Der zweite Kalif kam im Jahre 23 H. durch die Hand eines iranischen Sklaven um, und gemäß der Wahl des sechsköpfigen Wahlgremiums, das durch den zweiten Kalifen eingesetzt worden war, übernahm der dritte Kalif die Regierungsgeschäfte. Während seines Kalifats ließ er seine umayyadischen Verwandten über seine Untertanen herrschen und überließ ihnen die Regierungsgeschäfte in Ḥiğāz, dem Irak, Ägypten sowie in anderen islamischen Ländern.“<sup>403</sup>

<sup>400</sup> - Numayrī, Ibn-i Šabbah: Tārīḥ al-Madīnah al-Munawwarah, Bd. 2, S. 930; Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: Tārīḥ-i Ṭabarī, Bd. 4, S. 233-234; Ibn-i ʿAbd-i Rabbih: al-ʿIqd al-Farīd, Bd. 3, S. 76.

<sup>401</sup> - Ebenda, S. 1028-1029; Ġamāliddīn ʿAbulfaḍl Muḥammad b. Mukarram ʿAlī b. Aḥmad Anṣārī Ruwayfaʿī bekannt als Ibn-i Manzūr und Ibn-i Mukarram: Muḥtaṣar-i Tārīḥ-i Dimašq, Bd. 7, S. 254.

<sup>402</sup> - Ġaʿfarīyān, Rasūl: Tārīḥ-e Ḥulafāʾ, Tārīḥ-e Siyāsī-ye Islam 2, S. 133-137.

<sup>403</sup> - Yaʿqūbī, Wahab b. Waḍīḥ: Tārīḥ-i Yaʿqūbī, Bd. 2, S. 150; Abulfidāʾ, ʿIsmāʿīl b. ʿAlī: Al-Muḥtaṣar fī Aḥbār al-Bašar bekannt als Tārīḥ-i Abulfidaʾ, Bd. 1, S. 168; Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: Tārīḥ-i Ṭabarī, Bd. 3, S. 377.

Die Verwandten des Kalifen legten den Grundstein zur Zügellosigkeit und unterdrückten die Leute offen, sündigten und verletzten die gängigen islamischen Gesetze. Eine Flut von Klagen brach von überall über den Sitz des Kalifen herein, doch dieser stand unter dem Einfluss seiner umayyadischen Sklaven, besonders des Marwān ibn Ḥakam<sup>404</sup>, und kümmerte sich nicht um die Beschwerden der Leute, sondern gab manchmal auch den Befehl, die Strafe zu verschärfen und die Kläger zu verfolgen. Schließlich erhob sich die Bevölkerung im Jahre 35. H. und tötete ihn nach einigen Tagen der Belagerung und Kämpfe. Der dritte Kalif förderte während seines Kalifats die Regierung in Damaskus mehr denn je zuvor, an deren Spitze einer seiner umayyadischen Verwandten stand: Mu‘āwīyah. In Wahrheit lag das Schwergewicht der Herrschaft in Damaskus, während die Zeremonien in Medina, wo das Haus des Kalifen stand, eine reine Formalität waren.<sup>405</sup> Das Kalifat des ersten Kalifen basierte auf der Wahl der meisten Gefährten, das des zweiten auf dem Testament des ersten und das des dritten auf dem Rat eines sechsköpfigen Gremiums, dessen Mitglieder und Statuten der zweite Kalif festgelegt hatte. Alles in allem bestand die Politik der drei Kalifen, die 25 Jahre herrschten, in den Regierungsgeschäften darin, die islamischen Gesetze gemäß einem selbständig gefundenen Urteil [Iğtihād] und dem zeitgemäßen Wohl – über das vom Sitz des Kalifen befunden wurde – in der Gemeinschaft anzuwenden. Im islamischen Wissen ging es ihnen darum, dass nur der Koran gelesen werden durfte, ohne interpretiert oder zum Gegenstand der Forschung gemacht zu werden; die Erläuterungen des edlen Propheten (die Hadithe) mußten – ohne aufs Papier zu gelangen – erzählt und die Grenze der mündlichen Überlieferung durfte nicht überschritten werden. Das Aufschreiben war einzig auf den edlen Koran beschränkt und bei den Hadithen verboten.<sup>406</sup> Als in der Schlacht von Yamāma, die im Jahre 12/633 stattfand und eine Gruppe der Gefährten, die den Koran rezitieren konnten, starb, schlug ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb dem ersten Kalifen vor, die Verse des Korans in einem Band zu sammeln. Er meinte: „Wenn es wieder zu einem Krieg kommen sollte und der Rest derjenigen, die den Koran auswendig wissen, getötet würden, wird der Koran nicht mehr unter uns sein. Aus diesem Grund ist es nötig, die Koranverse aufzuschreiben und in einem

---

<sup>404</sup> - Ebenda, S. 150; Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: Tārīḥ-i Ṭabarī, Bd. 3, S. 397.

<sup>405</sup> - Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: Tārīḥ-i Ṭabarī, Bd. 3, S. 377.

<sup>406</sup> - Buḥārī, Muḥammad b. ‘Ismā‘īl: Ṣaḥīḥ-i Būḥārī, Bd. 6, S. 89; Ya‘qūbī, Wahab b. Waḍīḥ: Tārīḥ-i Ya‘qūbī, Bd. 2, S. 113.



Band zu sammeln“.<sup>407</sup> Diesen Entschluss führten sie dann auch aus. Obwohl die Hadithe des edlen Propheten, die sich an den Koran hielten, von der gleichen Gefahr bedroht wurden und vor der Verderbnis einer sinngemäßen Wiedergabe, vor Hinzufügung und Auslassung, vor Fälschung und Vergesslichkeit nicht gefreit waren, achteten sie nicht auf die Erhaltung der Hadithe, sondern verboten das Schreiben darüber und verbrannten alles, was in ihre Hände fiel, was binnen kurzer Zeit dahin führte, dass in den notwendigen Erfordernissen des Islam wie z. B. beim Ritualgebet, gegensätzliche Überlieferungen zustandekamen. In den übrigen Zweigen des Wissens wurde in dieser Zeit kein Finger gerührt, so dass alle Heiligsprechung und Lobpreisung sowie die wiederholten Ermunterungen sowohl im Koran als auch in den Erläuterungen des edlen Propheten, Wissen [‘Ilm] zu verbreiten, wirkungslos verhallten. Die meisten Menschen beschäftigten sich mit den ununterbrochenen Siegen des Islam und erfreuten sich der Kriegsbeute, die von überall her und über alle Maßen die arabische Halbinsel überschwemmte und schenkten dem Wissen des Prophetenhauses, dessen Oberhaupt ‘Alī, Friede sei mit ihm, war und den der edle Prophet als den besten Kenner der islamischen Wissensgebiete und der koranischen Zwecke unter den Menschen bezeichnete, keinerlei Beachtung. Selbst an der Sammlung der Koranverse ließen sie ihn nicht teilnehmen, obwohl sie wussten, dass er sich nach dem Tode des edlen Propheten eine Zeitlang in einen Winkel seines Hauses zurückgezogen hatte und den Schriftband sammelte, und erwähnten nicht einmal seinen Namen.<sup>408</sup> Dies und ähnliche Umstände führten dazu, dass die Anhänger ‘Alīs in ihrem Glauben unerschütterlicher und gegenüber dem Lauf der Dinge wachsamer wurden; gleichzeitig nahmen ihre Aktivitäten täglich zu. Auch ‘Alī, dessen Hände bei der öffentlichen Erziehung der Menschen gebunden waren, widmete sich der privaten Erziehung einzelner.

In diesen 25 Jahren starben drei von vier Gefährten ‘Alīs: Salmān Fārsī, Abūḍar al-Ġifārī und Miqdād), die in jeder Situation zu ihm gehalten hatten; aber sowohl eine Gruppe von Gefährten als auch eine große Anzahl von Gefolgsleuten aus Ḥiğāz, Jemen, dem Irak und anderswo schlossen sich dem Weg der Anhänger ‘Alīs an. In der Folge – nach der Ermordung

---

<sup>407</sup> - Ya‘qūbī, Wahab b. Waḍiḥ: Tārīḥ-i Ya‘qūbī, Bd. 2, S. 111; Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: Tārīḥ-i Ṭabarī, Bd. 3, S. 129-132.

<sup>408</sup> - Ebenda, S. 113; Ibn-i Abil-Ḥadīd: Šarḥ-i Nahğ ul-Balāğah, Bd. 1, S. 9.

des dritten Kalifen – wandten sie sich ihm von allen Seiten zu, schworen ihm auf irgendeine Weise den Treueid und wählten ihn zum Kalifen.“<sup>409</sup>

Durch das Vetorecht eines Mitglieds des Rates kam der dritte Kalif an die Macht.

Großāyatullāh Ğaʿfar Sobhānī sagt, dass man von dem Rat, den der zweite Kalif einberufen hatte, um den dritten Kalifen zu wählen, kein objektiv richtiges Ergebnis erwarten konnte, weil ein Mitglied des Rates über ein Vetorecht verfügte und somit letztendlich zu Gunsten seines favorisierten Kandidaten die Karten mischen und eine Entscheidung in seinem Sinn herbeiführen konnte:

„Von der Zusammensetzung der Mitglieder des sechsköpfigen Rates, der nach dem Befehl des zweiten Kalifen zu Stande gekommen war, und angesichts deren Gesinnung war abzusehen, dass dieser Rat das Kalifat nie an ʿAlī verleihen würde; denn ʿUmar hatte einen reichen Kaufmann namens ʿAbd al-Raḥmān b. ʿOuf (der zu den nahen Verwandten von ʿUṭmān gehörte) mit einem Vetorecht ausgestattet. Mit dem dadurch vorhandenen Ungleichgewicht zwischen ihm [ʿOuf] und der Gegenpartei von ʿAlī [ʿUṭmān] war es von vornherein klar, dass er [ʿOuf] dieses Recht nur gegen ʿAlī anwenden würde.“<sup>410</sup>

Dr. Ali Schariati (1933-1977) ist der Meinung, dass es sich um eine künstlich geschaffene und größtenteils einseitig ausgerichtete Versammlung handelte, die durch ʿUmar einberufen wurde mit dem Ziel, um jeden Preis ʿUṭmān zum nächsten Kalifen zu bestimmen:

„ʿUmar bildet in den letzten Augenblicken seines Lebens einen Rat, um den neuen Kalifen zu ernennen. Wenn wir die Mitglieder dieses Rates beobachten, - außer ʿAlī, der zur Rechtfertigung jener Wahl vorgestellt worden war, - so waren die weiteren genau jene fünf Personen, die nach der Empfehlung des Abūbakra zum Islam konvertiert waren. Aus dieser Bande, ausgenommen ʿAlī, der ihnen aufgedrängt worden war, wird sicherlich ʿUṭmān herauskommen. Jeder einzelne dieser Bande, solange sie am Leben waren, waren ausnahmslos gegen ʿAlī... ʿUṭmān, Abūbakra und ʿAbd al-Raḥmān b. ʿOuf sind gegangen [gestorben] und es bleiben Ṭalḥa, Zubayr und Saʿd. Diese kämpften in der sogenannten Kamelschlacht gegen ʿAlī und wurden eliminiert und es blieb als einziger von dieser Bande Saʿd b. Abī Waqqāṣ übrig. Er gehört zu den großen Feldherren und Siegern der Geschichte

---

<sup>409</sup> - Ṭabāṭabāʾī, ʿAllāmeḥ Seyyed Muḥammad Ḥusayn: Die Schia im Islam, Ins Deutsche übertragen von Dr. F. Banki, S. 13-17.

<sup>410</sup> - Sobhānī, Ğaʿfar: Rahbarī-ye Ommat, S. 100-162.

und ist für ʿUmar viele Male in den Kampf gezogen. Er hat den Iran unterworfen und in der Regierungszeit von ʿUmar die höchsten militärischen Ämter bekleidet. Dann stellte er plötzlich alles zur Seite, streikte, blieb zu Hause und begann einen Kampf gegen das unrechte Kalifat von ʿUmar.<sup>411</sup> Dieses überraschende Verhalten muss als Protest gegen die ungerechten Taten und Handlungen, die durch die sogenannten Kalifen oder seitens deren Funktionäre und Beauftragten zu Stande kamen, verstanden werden. Diese Kalifen und deren Helfer rechtfertigten diese tyrannischen Handlungen immer, anstatt zu versuchen, die Fehler zu korrigieren und die Lage in Ordnung zu bringen.

Āyatullāh Sobḥānī (\*1929) kritisiert den sechsköpfigen Rat, den ʿUmar bildete, um den nächsten Kalifen zu bestimmen, weil der Vorsitzende jenes Rates eine unzulässige Bedingung für dessen Wahl und den Schwur des Treueids hinzugefügt hatte. Diese Voraussetzung verhinderte das Zustandekommen eines richtigen, objektiven Ergebnisses. Er macht in seiner Schrift folgende Ausführungen zum Ablauf des Geschehens:

„Vor dem sechsköpfigen Rat, den ʿUmar zur Wahl des Kalifen nach seinem Tode einberufen hatte, sagte ʿAbd al-Raḥmān b. ʿOuf [Vorsitzender des Rates und Schwiegersohn von ʿUtmān], dessen Neigung zu einer Seite [zu ʿUtmān] eine Schale der Waage schwerer gemacht hatte, zu ʿAlī, wenn er [ʿAlī] sich nach der Sunnah des Propheten und der Methode der ehemaligen Kalifen verhalte, würde er [ʿAbd al-Raḥmān] ihm den Treueid schwören. ʿAlī erwiderte, dass er nach der Sunnah des Propheten und seiner eigenen Überzeugung handeln wird und keine weitere Bedingung mehr annimmt. ʿAbd al-Raḥmān wandte sich daraufhin ʿUtmān zu und wiederholte denselben Satz und ʿUtmān akzeptierte das Gesagte und wurde gewählt. Man hat dann aber gesehen, dass er seinen eigenen Weg eingeschlagen hatte und die Umayyaden über die Menschen herrschten.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass unter der Auflage von bestimmten Voraussetzungen, die für einen gläubigen und gewissenhaften Menschen sehr schwierig und unangenehm sind oder es diesem sogar unmöglich machen, sie anzunehmen, es zu falschen und folgenschweren Entscheidungen kommen kann. Diejenigen, die der Wahrheit folgen, lehnen solche Voraussetzungen ab und werden deshalb auch nicht gewählt; stattdessen

---

<sup>411</sup> - Shariati, Ali: Selection and/or Election [vesayat va showra], translated by Ali Asghar Ghassemy, S. 13-14.

gelangen dann an ihrer Stelle inkompetente Menschen, die alle Bedingungen annehmen, zu Unrecht an die Macht.“<sup>412</sup>

Die Geschichte des islamischen Kalifats bestätigt, dass das Kalifat ʿUmars nur mit der Ernennung von Abūbakr legalisiert wurde und ʿUmar die Auswahl des Kalifen an ein sechsköpfiges Gremium weitergeleitet hat, um einen unter sich zu wählen, und er [ʿUmar] hatte die anderen dabei vom aktiven und passiven Wahlrecht entbunden.

„Nach dem Märtyrertod des Befehlshabers der Gläubigen [Imām ʿAlī] wurde das Kalifat zu einer erblichen Monarchie, die in der Ära der Dynastien der Umayyaden und Abbasiden selbst ein schmerzhaftes Schicksal erfahren musste.“<sup>413</sup>

Seyyed ʿAbdulḥusayn Šarafiddīn kritisiert scharf die Methode von ʿUmar, wie dieser von Anfang an geplant hatte, um jeden Preis das Kalifat an ʿUtmān weiterzuleiten, als er einen Rat zur Bestimmung des nächsten Kalifen bildete und davon einer Person das Vetorecht gab: „Als ʿUmar seinen Tod nahen sah, befahl er, einen Rat zu bilden, um einen Kalifen für die Zeit nach ihm zu benennen. Dieser Rat bestand aus sechs großen Gefährten des Propheten, einer davon war ʿAlī... Dieser Rat hatte sich schlecht und unzureichend vorbereitet, was dazu führte, dass dem Islam die schädlichsten Folgen zugefügt wurden. ʿUmar zeigte in diesem Fall so viele Widersprüche... und sagte, falls Abū ʿUbaydah am Leben wäre, würde ich ihn wählen, um mich zu ersetzen, weil er Treuhändler dieser Gemeinde war, und wenn Sālim, der Sklave von Abū Ḥudayfah noch lebendig wäre, würde ich diesen aussuchen, weil er sehr gottesfürchtig war... die Leute sagten daraufhin: es wäre gut, wenn du jemanden als deinen Kalifen/ Stellvertreter empfiehlst. ʿUmar sagte: „Nach meinem ersten Wort [um dafür einen Rat zu bilden], habe ich daran gedacht, jemanden als Kalifen für Euch zu bestimmen, der Euch besser als alle anderen an das Wahre heranführt [er meinte damit ʿAlī]. Man fragte ihn: „Warum hast du es nicht getan?“ Er erwiderte: „Weder in der Zeit meines Lebens noch nach meinem Tod könnte ich sein Kalifat jemals ertragen!“ Dann sagte er: „Ich empfehle diese Personen, um nach mir einen Rat zu bilden: ʿAlī, ʿUtmān, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿOuf, Saʿd Waqqāṣ, Zubayr und Ṭalḥa.“ ... Dann sagte er zu Ṣuḥayb: wenn fünf von diesen sechs Ratsmitgliedern sich über jemanden einigen und einer dagegen opponiert, dann halbiere seinen Kopf mit dem Schwert, und wenn vier Personen sich auf jemanden einigen und zwei

---

<sup>412</sup> - Sobḥānī, Ġaʿfar: Rahbarī-ye Ommat, S. 55.

<sup>413</sup> - Ebenda, S. 57-58.

widersprechen, dann köpfe diese zwei Personen, und wenn zwei Gruppen mit jeweils drei Personen zu Stande kommen, dann darf jene Gruppe den Kalifen ernennen, zu denen ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Ouf gehört [ein Vetorecht für ‘Abd al-Raḥmān], und wenn die andere Gruppe dann noch gegen die Wahl dieser Gruppe opponiert, dann tötet diejenigen, die opponieren! ... Von diesem Ereignis haben Ibn Aṭīr im dritten Band des Buches [kāmīl fī l-tarīkh/Das Vollkommene Werk in der Geschichtsschreibung], Ṭabarī im Buch [Tārīḥ-i Umam wal-Mulūk / die Geschichte der Gemeinden und Könige] sowie Ibn-i Abil-Ḥadīd in seinem Buch [Šarḥ-i Nahḡ ul-Balāḡah/ Erklärung od. Kommentar des Buches Nahḡ ul-Balāḡah, Band 1, S. 62] berichtet und wie sie taten dies auch viele andere Historiker... ‘Umar hatte diese sechs Personen so ausgesucht, dass ‘Uṭmān auf jeden Fall Kalif wird... ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Ouf war der Schwiegersohn von ‘Uṭmān und natürlich mochte er gerne ihn zum Kalifen ernennen und Sa’d Waqqāṣ war der Sohn des Bruders von ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Ouf und würde sicher nicht gegen seinen Onkel opponieren... Was für ein Unterschied besteht also zwischen ‘Umars klarer Aussage, dass er das Kalifat von ‘Alī nicht erdulden könnte und der Absicht, mit Hilfe einer solch listigen Planung das Kalifat dem ‘Uṭmān zu übergeben und darüber hinaus seine Gegner im Falle deren Widerstandes köpfen zu lassen?“<sup>414</sup>

Darf das Kalifat der ersten drei Kalifen nach dem Hinscheiden des Propheten als eine künstliche und gefälschte Interpretation des Islam betrachtet werden? Ali Schariati war grundsätzlich gegen die Auffassung, die das Kalifat von der Wurzel her ablehnt und dieses Phänomen (so eine Interpretation) als eine künstliche und zwar gefälschte Interpretation des Islams ansieht, er stellte dazu folgendes fest:

„Gegenüber den Arabern, die sagten, dass der Islam die Religion der Araber wäre, d. h. [das ist] meine Religion, und der islamische Staat heißt die Herrschaft meiner Religion über dich; ... wollte die Schi‘a dieses Wort lehren und der Welt diese Losung verkünden, dass die Schi‘a mit dem Islam gleichzusetzen ist - ohne Araber und ohne Kalifat und nicht mehr... Ob wir (Muslime) mit so einem Kommentar bzw. Slogan nicht eine Aussage zum Vorteil unseres Feindes gemacht haben? ...Und mit so einer islamwidrigen und kontraschi‘itischen Interpretation, die wir offiziell als einen Grundsatz der Religion bzw. als Denkschule an

---

<sup>414</sup> - Šarafiddīn; Seyyed ‘Abdulḥusayn: Al-Naṣṣ wal-Iḡtihād (persische Übersetzung: Eḡtehād dar Moqābel-e Naṣṣ), ins Persische übersetzt durch ‘Alī Dawānī, S. 377-379.

unsere Kinder weitergeben und sie als ein selbstverständliches Prinzip wiederholen, haben wir selbst damit die Schi'a nicht betrogen?"<sup>415</sup>

Damit kritisiert Ali Schariati die Art und Weise der Erziehung der neuen Generation und die Methode der Belehrung der Menschen über den Islam, sowohl bei den Sunniten, mit deren Handlungen, dass der Islam lediglich die Religion der Araber und deren Herrschaft über alle Nichtaraber ist, als auch die schiitische Welt, die versucht hat, die Araber zu ignorieren und deren Rolle im Laufe der islamischen Geschichte nur als reine Tyrannei der despotischen Herrscher gleichzustellen.

### **Haben die ersten drei Kalifen den Weg zur Herrschaft der weiteren Tyrannen und ungerechten Kalifen geebnet?**

Nach der Sicht von Muḥammad Taqī Schariati ist es unmöglich, für die ersten drei Kalifen zu plädieren, weil sie absichtlich oder unbewusst den Weg für die weiteren Tyrannen und ungerechten Kalifen geebnet hatten:

„Ist es legal und vernünftig, wenn wir die historischen Wahrheiten und die dokumentierten Ereignisse zu ihren Gunsten [zu Gunsten der selbsternannten Kalifen] leugnen oder rechtfertigen? Werden wir unserer Gewissenhaftigkeit damit gerecht oder der Gerechtigkeit und Fairness? Hier darf man keinen Fanatismus zeigen und weder ihre guten noch ihre schlechten Taten leugnen.

Diese zwei alten Männer haben mit ihren Begierden gekämpft. Sie haben auf leckere Speisen und gute Kleider verzichtet und zuweilen auch einige Schwierigkeiten erduldet. Wenn sie es fertiggebracht hätten, immer so mit ihrem Ehrgeiz zu kämpfen, so wäre der Islam heute nicht in dem Zustand, in dem er sich heute befindet. Dieses Mass an Zwietracht und unterschiedlichen Gruppen in der islamischen Gemeinde wäre nicht entstanden. Die Umayyaden hätten dann nicht auf der Kalifatskanzel sitzen können und der Verlauf der islamischen Geschichte hätte sich nicht geändert und das Schicksal der Muslime wäre nicht zu dem geworden, was es heute ist.

---

<sup>415</sup> - Schariati, Ali: Zendeḡī-ye 'Alī pas az Margaš, S. 20-21.

Es ist richtig, dass die historischen Ereignisse des frühen Islam vorbei sind, aber jene Begebenheiten haben die heutige Situation der Muslime erzeugt. Wenn man sich jene Geschehnisse bewusst macht, kann man die Methode der islamischen Regierung und die Aufgaben der Muslime für immer herausfinden.

Wenn diese drei Kalifen, insbesondere die beiden Scheichs [Abūbakr und ‘Umar] diese Veränderung nicht verursacht hätten, dann wären jene großen Verbrechen, die durch weitere Kalifen und ungerechte Regenten verübt wurden, nicht geschehen. Vor allem wären die Tyrannen nicht an die Macht gekommen, um demütigen zu können oder Korruption zu verbreiten... Ich beharre nicht darauf, über ihre Absichten und Ziele zu diskutieren, und möchte nicht die anderen davon überzeugen, dass sie [Abūbakr und ‘Umar] in voller Absicht und mutwillig dieses oder jenes getan haben. Festzustellen bleibt jedoch, dass sie entweder absichtlich manches getan haben. In diesem Fall wären sie auf der gleichen Ebene wie Mu‘āwīyah und die anderen Tyrannen anzusiedeln. Oder sie haben unbewußt so gewirkt und dabei den falschen Weg eingeschlagen, dann würden sie Gruppen wie den Ḥawāriğ [Charidschiten/ die Ausziehenden,] ähneln. Eine andere Möglichkeit gibt es nicht.“<sup>416</sup>

Muḥammad Taqī Schariati geht davon aus, dass die zwei ersten Kalifen, obwohl sie eine politische Frömmigkeit besaßen, gleichzeitig den Weg zur Herrschaft der Umayyaden ebneten:

„Die Partei der Umayyaden hat, soweit sie konnte, gegen den Islam gekämpft. Sie [die Köpfe der Partei] hatten sich nach der Eroberung von Mekka, als sie keine Kraft mehr hatten, um Widerstand zu leisten, äußerlich als Muslime gezeigt und ihren Unglauben verborgen. Sie warteten auf eine [günstige] Gelegenheit [, um ihren Plan durchzuführen]. Es dauerte nicht lange, bis diese Partei dank der Gnade [der Handlung] der Scheichs [Abūbakr und ‘Umar] die Herrschaft über eine der angenehmsten, reichsten und berühmtesten Provinzen des großen islamischen Reiches erhielten und mit der Hilfe der Scheichs ihre absolute Herrschaft vorbereiten konnten. Der Rat, den ‘Umar einberief, hatte die Gelegenheit zu Gunsten der Umayyaden genutzt.

---

<sup>416</sup> - Schariati, Muḥammad Taqī: Ḥelāfat wa Welāyat az Naẓar-e Qur’ān wa Sunnat, S. 127-129.



Diese großen Gefährten mit all ihrer politischen Frömmigkeit, die nahezu beispiellos war, haben genau wie die Vorsteher der politischen Parteien gehandelt und nicht wie zwei fromme Gläubige.“<sup>417</sup>

Muḥammad Taqī Schariati geht davon aus, dass die ersten zwei Kalifen eine schiefe Basis geschaffen haben und als ein Muster durch die Missachtung von ‘Alī den weiteren Kalifen, und dabei insbesondere den Umayyaden, freie Hand gegeben haben, um gegen ‘Alī und dessen Kinder tun zu können, was sie wollten:

„Sagte ‘Uṭmān nicht: „Ich schwöre bei Gott, so viele meiner Taten, die unter Eure Kritik und Euren Protest geraten sind, tat auch ‘Umar und ihr habt geschwiegen?“ Und er [‘Uṭmān] hatte Recht.

Hatte Mu‘āwīyah nicht an Muḥammad b. Abūbakr geschrieben, dass die erste Person, die ‘Alī unterdrückte, ihm sein Recht verweigerte, ihn von allen Ämtern verdrängte und ihn gezwungen hatte, den Treueid zu schwören, sein Vater [Abūbakr] war zusammen mit seinem, Fārūq [‘Umar]? Sind wir in dem, was wir getan haben, ihnen denn nicht nachgefolgt? Sagte dieser Mu‘āwīyah nicht auch, wenn er Yazīd bestimmt hatte, so hatte der erste Kalif den ‘Umar aufgestellt?

Und Muṣ‘ab b. Zubayr sagte auch, wenn mein Bruder ‘Abdullāh einige der Banī Hāšim [die Sippe des Propheten] in einem Tal belagerte und Feuer entzündete, um sie in Brand zu setzen und zu bedrohen, so hatte der zweite Kalif [‘Umar] nicht auch ein Feuer angezündet, um das Haus von Zahrā [die Tochter des Propheten] mitsamt dessen Bewohnern in Brand zu setzen? Und als die anderen ihm sagten, dass Zahrā zu Hause ist, erwiderte er [‘Umar] da nicht, dass ihm das egal wäre?“<sup>418</sup>

### **Wie kam Imām ‘Alī als der einzige Kalif nach einer demokratischen Methode an die Macht?**

Āyatullāh Sobḥānī beschreibt, dass der einzige Kalif, der durch die Stimme der Mehrheit der muslimischen Gemeinschaft an die Macht kam, Imām ‘Alī war, und diese Art und Weise in

---

<sup>417</sup> - Ebenda, S. 147.

<sup>418</sup> - Ebenda, S. 173-174.

der Ernennung eines Kalifen, hat vor und nach ihm [‘Alī] kein Beispiel mehr gefunden und wurde nie wiederholt:

„Der einzige Kalif, der im Islam mit absoluter Mehrheit der Muhāğīrūn [die Auswanderer] und Anṣār [die Helfer des Propheten] gewählt wurde, war Imām ‘Alī. Dies war in der Geschichte des islamischen Kalifats einzigartig und wurde nie wiederholt.

Als inzwischen Mu‘āwīyah erfahren hatte..., dass die Muhāğīrūn und Anṣār ‘Alī als Kalif gewählt haben, wurde er sehr ärgerlich und lehnte die Anerkennung des Imāms ab... Um ihn zu beruhigen, hatte Imām ‘Alī ihm einen Brief geschickt und darin begründete er, dass diejenigen, die Abūbakr, ‘Umar und ‘Uṭmān den Treueid geschworen hatten, auch ihn [Imām ‘Alī] anerkannt hatten und wenn er [Mu‘āwīyah] deren Kalifat respektiert, muss er auch seines anerkennen. Imām ‘Alī schrieb ihm:

*«أنه بایعنی القوم الذین بایعوا أبابکر وعمر و عثمان علی ما بایعوههم علیه فلم یکن للشاهد أن یختار و لا للغائب أن یرد و إنما الشوری للمهاجرین و الأنصار اجتمعوا علی رجل و سموه إماماً کان ذلک (لله) رضا.»*

„Wahrlich, die Leute, die Abūbakr, Umar und Uthman den Treueid leisten, leisteten mir den Treueid auf gleicher Basis, wie sie ihnen den Treueid geschworen hatten. So war es dem Anwesenden nicht gegeben, dass er die Wahl hatte, noch dem Abwesenden, dass er ablehnen konnte, und die Beratungsversammlung war allein den Auswanderern [muhadschirin] und den Helfern [ansar] vorbehalten. Wenn sie sich dann auf einen Mann einigten, den sie Imām nannten, galt das (in ihren Augen) als Einverständnis Allahs.“<sup>419</sup>

Ziel und Zweck des Imāms von diesem Schreiben war nichts als die Beruhigung [Mu‘āwīyahs] und den Ausschluss jeder Möglichkeit des Makels und der Feindschaft... Weil Mu‘āwīyah lange als Gouverneur von ‘Umar und später von ‘Uṭmān im Gebiet Damaskus tätig war und die ersten Kalifen als Gottes Kalifen und sich selbst als deren Vertreter bezeichnete. Und wenn sein Respekt für jene Kalifen aufgrund der Wahl der Muhāğīrūn und Anṣār bestand, so gilt diese Wahl für den Imām [‘Alī] genauso, und er [Mu‘āwīyah] könnte damit nicht die einen annehmen und den anderen ablehnen... In einer richtig geführten Debatte sollte man das, was der Diskussionspartner für hoch und heilig hält, als Basis der Argumentation verwenden und ihn nach den Grundsätzen seines eigenen Glaubens

---

<sup>419</sup> - Gesammelt und zusammengestellt von Scharif Radhi Muhammad ibn Hussain, Nahdsch-ul-Balagha; Pfad der Eloquenz, Aussagen und Reden Imam Alis (a.), Übersetzung ins Deutsche von Fatima Özoguz, **Band 2**, S. 149-150.

anprangern. Deswegen ist dieser Brief niemals ein Beweis dafür, dass Imām [‘Alī] die Wahl des Kalifen durch die Beratung von Muhāğīrūn und Anṣār für hundertprozentig richtig ansieht. Sein innerer Glauben besteht darauf, dass das Kalifat vollwertig [auf diese Art und Weise] und durch den Rat von Muhāğīrūn und Anṣār verwirklicht werden muss. Nein, niemals ist die Angelegenheit des Imāmahs eine Wahlangelegenheit, sondern ein Ernennungsfall... Und der Imām ist seinen Worten zufolge dafür, nach den Regeln des Glaubens des Diskussionspartners zu debattieren. Darüber hinaus: Das Wort Allah im o.g. Satz fehlt in den gültigen Exemplaren von Nahğ ul-Balāğah und steht nur in denjenigen, die in Ägypten gedruckt worden sind und zwar in Klammern... In der Tat sagt der Imām, wenn die Muslime sich auf die Wahl des einen geeinigt haben, so soll dies gemäß Eurer Zufriedenheit sein und und durch mich verwirklicht werden. Warum opponiert ihr dann dagegen?

Die erste Person, die mit diesem Brief für die Richtigkeit der sunnitischen Theorie argumentiert hat, ist der sunnitische Ausleger und Kommentator von Nahğ ul-Balāğah Ibn-i Abil-Ḥadīd (gest. 1258). Er hat die anderen Zeichen in diesem Brief und andere Stellen von Nahğ ul-Balāğah unberücksichtigt gelassen und sich damit für die richtige Interpretation der sunnitischen Hypothese ausgesprochen.<sup>420</sup>

### **Das Interesse des Islams und der Muslime als Ziel und Zweck von Imām ‘Alī im Kalifat**

Muḥammad Taqī Schariati meint, dass Imām ‘Alī beim Kalifat nur die Interessen des Islams und der Muslime im Auge hatte und nicht mehr, d. h. er wollte durch das Kalifat lediglich die Gerechtigkeit in der Gesellschaft etablieren und betrachtete dieses Amt als ein Mittel der Ermöglichung dazu, aber nicht als Ziel:

„‘Alī sah, dass sie [Abūbakr und ‘Umar] nicht damit aufhören wollten, nach dem Kalifat zu greifen, anstatt der Gerechtigkeit Genüge zu tun, und so verzichtete er schließlich zum Wohl der islamischen Gemeinschaft auf einen Machtkampf mit ihnen und überließ ihnen das Kalifenamt... ‘Alī sah, dass bei dem Thema Kalifat und Wiṣāyah der Islam selbst in Gefahr war, der Islam, um den er sich so viel bemüht hatte, für den er gefoltert wurde und mehrmals dem Tod nahe war. Deshalb hatte er nach einer Weile den Kalifen anerkannt und in der

---

<sup>420</sup> - Ibn-i Abil-Ḥadīd: Šarḥ-i Nahğ ul-Balāğah, B 14, S. 36, bei: Sobḥānī, Ğa‘far: Rahbarī-ye Ommat, S. 64-66.

ganzen Zeit des Kalifats von Abūbakr, das mehr als zwei Jahre währte, und während des Kalifats ʿUmars und sogar ʿUṭmāns Hilfe und Mitarbeit geleistet. Er war deren Beratungspartner, um den politischen Zielen des Islam zu dienen... Er achtete die Interessen der Muslime... und bei den religiösen Regelungen leitete er sie [die Kalifen].“<sup>421</sup>

Muḥammad Taqī Schariati ist der Ansicht, dass die Diskriminierung von Menschen, welche in der Herrschaftszeit von ʿUmar begonnen hatte, in der Regierungszeit von Imām ʿAlī wieder vollkommen aufhörte:

„Ein weiterer Fakt, der nicht unerwähnt bleiben darf, ist das Problem der Diskriminierung, die in der Zeit des ʿUmar ihren Anfang nahm und in der Zeit des Kalifats von ʿUṭmān ihren Gipfel erreichte. Während ʿUmar einigen Teilen der Muslime mehr zugeneigt war als den anderen und ihnen mehr gab, wie z. B. den Badrīyyīn<sup>422</sup> oder den Sābīqīn im Islam<sup>423</sup> oder den Frauen des Propheten, so hatte ʿUṭmān diese unterschiedliche Behandlung auch auf die Umayyaden, die er begünstigte, und andere Gruppen ausgedehnt. Außerdem hatte ʿUmar die Gefährten des Propheten in der Stadt Medina unter Kontrolle, d. h. er hatte sie in der Tat ihrer Freiheit beraubt, wohingegen ʿAlī in seiner gesamten Handlungs- und Vorgehensweise keinen Schritt von den islamischen Gesetzen abgewichen war oder die Vollstreckung der Gerechtigkeit vernachlässigt hatte. Ali erklärte niemanden bei der Durchführung des Gesetzes der Gerechtigkeit zur Ausnahme und begrenzte auch nie die Freiheit seiner Erzfeinde.“<sup>424</sup>

Murtaḍā Muṭaḥharī (1920-1979) ging davon aus, dass Imām Alī, solange er seines Rechtes beraubt war, niemals der islamischen Gemeinde seine Unterstützung verweigert hatte. Obwohl er die sogenannten Kalifen nicht als rechtmäßig anerkannte, hatte er ihnen gegenüber keinen Widerstand geleistet bzw. in keinem bewaffneten Aufstand sein Recht gefordert, weil er darin keinen Sinn sah:

„Der Modus und die Methode seiner Exzellenz Amīr al-Muʾminīn ʿAlī (Der Friede Gottes sei mit ihm) ist uns die beste und lehrreichste Lektion. ʿAlī hatte eine so logische und rationelle Methode, die zu ihm, der eine anmutige Person war, passte.

---

<sup>421</sup> - Schariati, Muḥammad Taqī: Ḥelāfat wa Welāyat az Naẓar-e Qurʾān wa Sunnat, S. 278.

<sup>422</sup> - Diejenigen, die an der Schlacht Badr teilgenommen hatten.

<sup>423</sup> - Diejenigen, die vor allen anderen zum Islam konvertiert waren.

<sup>424</sup> - Schariati, Muḥammad Taqī: Ḥelāfat wa Welāyat az Naẓar-e Qurʾān wa Sunnat, S. 290.

Er hatte, um sein Recht zu erhalten, sein Bestes getan und alle seine Möglichkeiten angewandt, um getreu dem Grundsatz der Imāmah (Führung) ins Leben zu handeln, aber niemals hatte er die Losung „entweder alles oder nichts“ gewählt; umgekehrt hatte er das Prinzip *mā lā yudrak kulluhu lā yutrak kulluhu* (ما لا يدرك كله لا يترك كله), Falls man die Gesamtheit nicht (er)fassen könnte, müsste er die Ganzheit nicht verlassen“ zur Basis seiner Tätigkeiten gemacht.

‘Alī war gegen die Räuber seines Rechtes nicht aufgestanden; denn solch ein Aufstand war nicht nötig; vielmehr hatte er kalkuliert und bedacht gehandelt. Er hatte keine Angst vor dem Tod. Warum stand er dann nicht auf? Das schlimmste hatte sein können, dass er ermordet würde; und getötet zu werden auf dem Wege Gottes, das war sein größter Wunsch. Er verspürte immer den Wunsch nach dem Märtyrertod und war mit ihm enger verbunden als das Kind mit der Brust seiner Mutter. ‘Alī hatte in seiner richtigen Überlegung den Punkt erreicht, dass das Interesse des Islam unter den damaligen Umständen in der Abkehr vom Aufstand und der Mitarbeit und Kooperation [mit den Kalifen] bestand. Er hat mehrmals diesen Punkt unterstrichen.

Er schrieb in einem Brief an Mālik Aṣṭar [seinen Gefährten] folgendes:

«فامسكت يدي حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الاسلام، يدعون الى محي دين محمد صلى الله عليه وآله. فخشيت ان لم أنصر الاسلام واهله، أرى فيه ثلماً او هدماً تكون المصيبة به على اعظم من فوت ولايتكم التي انما هي متاع ايام قلائل.»

„...So hielt ich meine Hand zurück, bis ich die Rückfälligkeit derer sah, die sich vom Islam abgewandt hatten und zur Auslöschung der Religion Muhammads aufriefen. Und ich befürchtete, wenn ich dem Islam und seinen Anhängern nicht geholfen hätte, während ich sah, dass es darin einen Riss oder Zerstörung gab, das Unheil darin für mich größer sein würde als der Verlust der Befehlsgewalt über euch, der nur etwas für wenige Tage wäre.“<sup>425</sup>

‘Alī sah, das dieses Desaster mehr war als ein Kalifat für die Dauer von einigen Tagen. Bei dem sechsköpfigen Rat, der nach der Wahl ‘Uṭmāns durch ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Ouf gebildet wurde, äußerte ‘Alī (Friede Gottes sei mit ihm) seine Beschwerde bzw. seine Bereitschaft zur Mitarbeit so:

«لقد علمتم أني احق الناس بها من غيري، والله لأسلمن ما سلمت امور المسلمين، و لم يكن فيها جورٌ ألا على خاصه.»

<sup>425</sup> - Gesammelt und zusammengestellt von Scharif Radhi Muhammad ibn Hussain, Nahdsch-ul-Balagha; Pfad der Eloquenz, Aussagen und Reden Imam Alis (a.), Übersetzung ins Deutsche von Fatima Özoguz, **Band 2**, S. 281.

„Ihr wisst bereits, dass ich unter den Menschen das größte Recht, (mehr) als jeder andere auf das (Kalifat) habe, und bei Allah, ich werde mich ergeben, solange die Angelegenheiten der Muslime intakt bleiben, und kein Übergriff darin vorliegt außer gegen mich speziell.“<sup>426</sup>

Diese Beispiele zeigen, dass ‘Alī das Prinzip „entweder alles oder nichts“ in diesem Fall inakzeptabel fand. Es ist nicht nötig, über die Methode und den Modus von ‘Alī zu diesem Thema zu diskutieren, es gibt mehrere Zeugen und historische Dokumente in diesem Zusammenhang.“<sup>427</sup>

**Āyatullāh Murtaḍā Muṭahharī** gilt als einer der Vordenker und wichtigsten Intellektuellen der Islamischen Revolution im Iran.

Muṭahharī wurde am 2. Februar 1920 in Fariman in Chorasan geboren. Sein Vater war ein an frommer und reicher Mann, der unbeirrt die Vorschriften und Grundsätze des Islam befolgte. Murtaḍā Muṭahharī war ausgesprochen lernbegierig, suchte die Bildung und zeigte große Talente. Nach der Beendigung der Volksschule in seinem Heimatort ging er mit 13 Jahren (1933) nach Maschhad, um sich dort religiöse Erziehung angedeihen zu lassen, denn ihm lagen die islamischen Studien sehr. Er studierte u.a. Logik [mantiq], Philosophie, islamisches Recht sowie arabische Literatur...

Mit 18 Jahren entschloss sich Muṭahharī dazu, seine Islamstudien in Qum fortzusetzen und blieb von da an für 15 Jahre in Qum. Er erhielt eine wertvolle Ausbildung durch große Lehrer, insbesondere durch Imam Chomeini, der, mit Worten Muṭahharīs, jene verloren gegangene Person war, nach der er gesucht hatte. Muṭahharī sagt in diesem Zusammenhang: "Der Unterricht in Ethik, den mir diese geliebte Person jeden Donnerstag und Freitag erteilte, war ein Unterricht, der sich wirklich um den göttlichen Weg und Gnostik (Lehre der Gotteserkenntnis) drehte; es war nicht nur Ethik in ihrer leblosen, wissenschaftlichen Form...

1953 kam Muṭahharī nach Teheran und heiratete die Tochter eines muslimischen Geistlichen aus Chorasan. Er mietete sich ein Zimmer zum Leben. Von diesem Zeitpunkt an begann er, zahlreiche Bücher zu schreiben. Seine erste Arbeit war "Grundsätze der Philosophie und Methode des Realismus", die 1954 erschien. 1956 wurde er eingeladen, an der Fakultät für Theologie und Islamwissenschaften in Teheran zu unterrichten. So begann er dort für 22 Jahre Unterricht zu erteilen. In dieser Zeit studierte er neben seinen Vorlesungen und Forschungen sehr von einander verschiedene Gebiete der islamischen Kultur und nahm an mehreren Vortragsreihen über islamische Jurisprudenz, Literatur, Philosophie, soziale und historische Themen teil. Er kämpfte für die Erziehung und Bildung der jungen Generation, und darum hielt er in diversen Universitätszirkeln und wissenschaftlichen Körperschaften häufig Vorträge über die verschiedenen Themen des Islams. In den Jahren von 1958 bis 1971 und auch noch später war er fast andauernd Sprecher der "Vereinigung muslimischer Gelehrter". Die meisten Bücher, die Muṭahharī verfasst hat, entstanden in dieser Periode... Muṭahharī hat noch eine große Anzahl Vorträge und Essays hinterlassen, die auf Tonträgern erhalten sind. Die politischen Aktivitäten Muṭahharīs gewannen an Bewegungskraft am 5. Juni 1963 während der Vorbereitung zur Islamischen Revolution, in der die muslimische Geistlichkeit eine sehr bedeutende Rolle gespielt hat und viele aus ihren Reihen verhaftet und ins Gefängnis gebracht wurden. Muṭahharī wurde mitten in der Nacht des 5. Juni 1963 festgenommen und kam für 43 Tage ins Gefängnis.

---

<sup>426</sup> - Ebenda, **Band 1**, S. 195.

<sup>427</sup> - Muṭahharī, Murtaḍā: Al-Ġadīr wa Waḥdat-e Islāmī, ein Artikel aus dem Buch: Ketāb-e Waḥdat; Maḡmū‘e Maqālāt, S. 385-387.

1978, als die Islamische Revolution an Stoßkraft gewann, intensivierte Muṭahharī seine politischen Aktivitäten noch stärker und verließ Teheran, um in Paris mit Imam Chomeini zusammen zu treffen. Während seines Besuches wies Imam Chomeini ihm die Aufgabe zu, einen Revolutionsrat zu gründen, und dieser Aufgabe kam er in bestmöglicher Weise nach. Nach Imam Chomeinis Rückkehr in den Iran war Muṭahharī ununterbrochen mit ihm zusammen.

Am 1. Mai 1979 schließlich wurde er durch den verbrecherischen Anschlag der Gruppe namens Furqan, als er von einer Versammlung des Revolutionsrats kam, zum Märtyrer.

Muṭahharī ist der Schwiegervater von Ali Larijani [der amtierende Vorsitzende des iranischen Parlaments].<sup>428</sup>

Es entsprach dem Verhalten von Imām ʿAlī, dass er die Muslime als gleichberechtigt betrachtete und ihnen von *bayt ul-māl* (der Staatskasse) die gleiche Menge auszahlte, während die früheren Kalifen die Muslime in Kategorien aufgeteilt hatten und einige von ihnen gegenüber den anderen ohne rechtliche Grundlage oder einleuchtenden Grund bevorzugten:

„Der Grund für die erste Schlacht, die „Kamelschlacht“ heißt, war das Unheil, das aus den Differenzen zwischen den Bevölkerungsschichten hervorging, als der zweite Kalif den Staatsschatz aufteilte. Nachdem das Kalifat ʿAlī zufiel, verteilte er den Besitz zu gleichen Teilen unter die Menschen,<sup>429</sup> wie es auch das Ansinnen des edlen Propheten war. Diese Vorgehensweise regte Ṭalḥa und Zubayr so sehr auf, dass sie erste Anzeichen von Ungehorsam zeigten; sie zogen unter dem Vorwand der Wallfahrt von Medina nach Mekka und überredeten die „Mutter der Gläubigen“<sup>430</sup>, ʿĀʾiṣa, die zu ʿAlī kein gutes Verhältnis hatte, mit ihnen zu ziehen; anschließend lösten sie im Namen der Blutrache diese Bewegung und die Kamelschlacht<sup>431</sup> aus.“<sup>432</sup>

---

<sup>428</sup> - Zitiert von: <http://www.eslam.de/begriffe/m/Muṭahharī.htm>, 24.01.2014.

<sup>429</sup> - Al-Masʿūdī, ʿAlī b. Ḥusayn: Murūğ al-Ḍahab wa Maʿādin al-Ğauhar, Bd. 2, S. 362; Nahğ ul-Balāğah, Predigt 122; Yaʿqūbī, Wahab b. Waḍiḥ: Tārīḥ-i Yaʿqūbī, Bd. 2, S. 160; Ibn-i Abil-Ḥadīd: Šarḥ- Nahğ ul-Balāğah, Bd. 1, S. 180.

<sup>430</sup> - ʿUmm al-Muʾminīn (أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ), zu ihr s. vor allem Abbott. Nabigha: Aisha, the Beloved of Mohammed. Chicago 1942.

<sup>431</sup> - al-Ğamal (الجمال).

<sup>432</sup> - Yaʿqūbī, Wahab b. Waḍiḥ: Tārīḥ-i Yaʿqūbī, Bd. 2, S. 156; Abulfidāʾ, ʾIsmāʿīl b. ʿAlī: Al-Muḥtaṣar fī Aḥbār al-Bašar bekannt als Tārīḥ-i Abulfidaʾ, Bd. 1, S. 172; Al-Masʿūdī, ʿAlī b. Ḥusayn: Murūğ al-Ḍahab wa Maʿādin al-Ğauhar, Bd. 2, S. 366, bei: Ṭabāṭabāʾī, ʿAllāmeḥ Seyyed Muḥammad Ḥusayn: Die Schia im Islam, Ins Deutsche übertragen von Dr. F. Banki, S. 18-19.



Nach der Meinung von ʿAllāmeḥ Ṭabāṭabāʾī war das Kalifat Imām ʿAlīs als ein Mann der Tapferkeit und Diplomatie ein wahrhaftiges und revolutionäres Kalifat:

„Die Gegner ʿAlīs behaupten: „Er war ein Mann der Tapferkeit und nicht der Diplomatie, denn er hätte zu Beginn seines Kalifats den gegnerischen Elementen in herzlicher Freundschaft entgegenkommen und sie mit Schmeicheleien zufriedenstellen können, um auf diese Weise sein Kalifat zu festigen und sie anschließend vollständig zu vernichten.

Doch diese berücksichtigen nicht, dass das Kalifat ʿAlīs eine revolutionäre Bewegung war und dass revolutionäre Bewegungen weit davon entfernt sein müssen, jemandem durch Schmeicheleien oder Formalitäten zu gefallen... Grundsätzlich erlaubt es die islamische Einladung zum Glauben niemals, dass durch die Wiederbelebung eines Rechts ein anderes unterdrückt oder ein Falsches durch ein anderes, ähnliches aufgehoben werde. Es existieren darüber viele Verse im edlen Koran [Sure 38, Vers 5; Sure 17, Vers 74 und Sure 68, Vers 9].“<sup>433</sup>

ʿAllāmeḥ Ṭabāṭabāʾī stuft die Kalifatszeit von Muʿāwīyah als die unheilvollste Zeit in der islamischen Geschichte ein und kritisiert die sunnitischen Gelehrten, die alle üblen Taten von Muʿāwīyah irgendwie rechtfertigen und u. a. als ʾIḡtihād bezeichnen:

„Die schlimmste Zeit in der Geschichte der Schia war genau jene Zeit der zwanzigjährigen Herrschaft von Muʿāwīyah, während der sie keinerlei Immunität besaß. Die meisten Schiʿiten waren bekannte Personen und somit stigmatisiert. Zwei Führer der Schia (der zweite und dritte Imām), die zur Zeit des Muʿāwīyah lebten, hatten nicht das geringste Mittel in der Hand, das Blatt zu wenden. Sogar der dritte Imām der Schia, der sich in den ersten sechs Monaten von Yazīds Herrschaft erhob, erlitt mit allen seinen Gefährten und Kindern den Märtyrertod; in den zehn Jahren, die er unter dem Kalifat von Muʿāwīyah verbracht hatte, hatte er nicht einmal die Möglichkeit gehabt, dagegen anzukämpfen.

Die meisten Sunniten erklären all diese ungerechten Morde und Zügellosigkeiten, die durch die Hand der Gefährten und besonders durch Muʿāwīyah selbst und durch dessen Handlanger geschahen, damit, dass sie eben Gefährten (des Propheten) seien; gemäß den Hadithen, die vom edlen Propheten überliefert wurden, stehen sie im Range eines Muḡtahids und ihnen

---

<sup>433</sup> - Ṭabāṭabāʾī, ʿAllāmeḥ Seyyed Muḥammad Ḥusayn: Die Schia im Islam, Ins Deutsche übertragen von Dr. F. Banki, S. 21.

würde allein schon dadurch verziehen. Gott sei mit ihnen zufrieden, und jedes Vergehen und Verbrechen, das sie begingen, würde vergeben. Doch die Schia akzeptiert diese Entschuldigung nicht, denn:

Erstens ist es nicht vernünftig, dass sich ein Führer der Gesellschaft wie der edle Prophet zur Belebung der Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit erhebt und eine Gruppe von seiner Meinung überzeugt, so dass diese all ihr Hab und Gut zur Verwirklichung dieses heiligen Zweckes hergibt, um dann, sobald er seine Absicht erreicht hat, seinen Gefährten bezüglich der Menschen und seiner heiligen Gesetze absolute Freiheit zu gewähren und ihnen jegliches begangene Unrecht, jegliches Verbrechen sowie jegliche Zügellosigkeit zu verzeihen; das hieße ja ein Gebäude, das er mit seiner Hand errichtet hat, mit den gleichen Mitteln wieder zu zerstören; und zweitens sind diese Geschichten, die die Gefährten heilig sprechen und sowohl ihre ungerechten als auch widerrechtlichen Handlungen korrigieren, sie begnadigen und als immun hinstellen, über sie selbst an uns gelangt und von ihrer Erzählung abhängig. Die Gefährten selbst – gemäß historisch verlässlichen Zeugenaussagen – verschonten oder entschuldigten sich untereinander nicht: sie waren es, die damit anfangen, sich gegenseitig umzubringen, zu schmähen, zu verdammen oder zu entblößen, und sie ließen im Umgang mit ihrem Recht niemals die geringste Nachsicht oder Fahrlässigkeit walten.

Auf Grund des Gesagten sind diese Erzählungen gemäß Zeugenaussagen aus der Reihe der Gefährten nicht korrekt, und selbst, wenn sie richtig wären, wäre ihre Absicht eine andere, außerhalb der Immunität und der gesetzlichen Heiligsprechung der Gefährten liegend.

Einmal angenommen, eines Tages würde der Allmächtige Gott in Seinem Wort den Gefährten Seine Zufriedenheit über ihre Dienste ausdrücken, dass sie Seine Gebote eingehalten hätten<sup>434</sup>, so ist dies ein Lob für ihren Gehorsam und bedeutet nicht, dass sie in Zukunft jede willkürliche Ungehorsamkeit begehen dürfen.“<sup>435</sup>

---

<sup>434</sup> - Sure 9, Vers 100.

<sup>435</sup> - Ṭabāṭabā'ī, 'Allāmeḥ Seyyed Muḥammad Ḥusayn: Die Schia im Islam, Ins Deutsche übertragen von Dr. F. Banki, S. 25-26.

### **Billigte Imām ‘Alī das Kalifat der Scheichs [Abūbahr und ‘Umar]?**

Ali Schariati vertrat die Ansicht, dass Imām ‘Alī deswegen das Kalifat der Scheichs [Abūbahr und ‘Umar] anerkannt hätte, weil er die islamische Gemeinde in Gefahr sah durch Angriffe von Seiten mächtiger und reicher Herrscher aus Persien im Osten und dem Römischen (byzantinischen) Reich im Westen.

„Schariati sagt, dass ‘Alī das Kalifat von Abūbahr, ‘Umar und ‘Utmān deswegen akzeptiert hat, weil er die Einheit der Muslime schützen wollte. Denn nach dem Hinscheiden des Propheten waren die persischen und byzantinischen Reiche auf der Suche nach Möglichkeiten, um die islamische Revolution niederzuschlagen. Schariati bezeichnete sie als die östlichen und westlichen Kolonialisten. Deswegen war der Schutz der Einheit der Muslime von höchster Priorität, um den Islam zu verteidigen und seine Botschaft zu ergänzen.“<sup>436</sup>

Was für Ali Schariati zählte, war die Einheit und Unabhängigkeit der Muslime. Aus diesem Grund verteidigte er auch das osmanische Reich.

„In der Tat widmete Schariati einen großen Teil seiner Bücher der Verteidigung des Gedankens der Einheit der islamischen Gemeinde und der Annäherung der islamischen Glaubensströmungen untereinander. Schariati sah sich mit seinem Standpunkt in Übereinstimmung mit der Politik der osmanischen Regierung, vor allem seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, und das in einer besonderen Weise, weil es ihm um das Geheimnis des Hüters der islamischen Gemeinde (des Kalifen) und ihrer Einheit ging ... Und Schariatis Kriterium war vor allem ein politischer Aspekt. Er sah es als die Aufgabe des osmanischen Herrschers an, die Verteidigung der Unabhängigkeit der Region und den Schutz ihrer Einheit zu gewährleisten.“<sup>437</sup>

Rasūl Ğa‘farīyān vertritt die Meinung, dass Imām ‘Alī nicht deswegen die Kalifen anerkannte, weil sie dieses Amtes würdig gewesen wären. Vielmehr war das einzige Ziel von Imām ‘Alī in diesem Zusammenhang allein die Bewahrung der muslimischen Gemeinde vor den Gefahren durch Heiden und Abtrünnige. Es ging ihm nur um den Schutz des Islams und der Muslime vor Heuchlern und internen Kämpfen innerhalb der muslimischen Gemeinde. Um

---

<sup>436</sup> - Fāḍil, Rasūl: Hākaḍā Takallama ‘Alī Schariati; Fikruh-u wa Dauruh-u fī Nuhūd al-Ḥarakah al-Islāmīyyah ma‘a Nuṣuṣ Muḥṭārī-hi min Kitābātih, S. 42.

<sup>437</sup> - Ebenda, S. 46.

deren Einheit zu bewahren war er bereit, auf sein Recht zu verzichten. Rasūl Ğaʿfarīyān äußert sich dazu folgendermaßen:

„Zahrī sagt: „Vor dem Hinscheiden von Faṭīma [Ehefrau von Imām ʿAlī und Tochter des Propheten Muḥammad] hatte nicht nur ʿAlī den Treueschwur verweigert, sondern keiner von [der Sippe] Banī Hāšim hatte Abūbakr den Treueeid geschworen.<sup>438</sup> Imām [ʿAlī] bestätigte auch, dass der Grund seines Treueeides die Bewahrung der Solidarität mit der islamischen Gemeinde gegen die Abtrünnigen und Heiden war. [Aus diesem Grund, hatte Imām Ali die Bereitschaft von Abū Sufyān, ihm den Treueeid zu schwören, abgelehnt]<sup>439</sup>. So hatte er [Imām ʿAlī] in seiner Antwort an Abū Sufyān, der von ihm verlangte, dass er nicht erlauben soll, dass das Kalifat in [der Sippe] Banī Tamīm verbleibe, erwidert: „Du warst immer ein Feind des Islam und der Muslime.“<sup>440</sup> In diesem Punkt gibt es keinen Zweifel, dass Imām ʿAlī vor dem Hinscheiden von Faṭīmā dem Abūbakr keinen Treueeid geleistet hatte [Lassen wir die falschen Zitate beiseite, die im Widerspruch zu den kontinuierlich überlieferten Nachrichten besagen, dass der Imām, als Abūbakr und ʿUmar vor die Tür seines Hauses kamen, den Treueeid schwor]<sup>441</sup>. Madāʿinī schreibt in diesem Zusammenhang: als der Kampf mit den Abtrünnigen begann, kam ʿUṭmān zu Imām ʿAlī und sagte: „Solange du keinen Treueeid schwörst, geht niemand zum Kampf gegen diese [die Abtrünnigen] und beharrte [auf seinem Verlangen]. Dann ging er mit dem Imām zu Abūbakr und der Imām ʿAlī schwor den Treueeid und die Muslime freuten sich.“<sup>442</sup>

Sind die Worte von Imām Alī über die ehemaligen Kalifen in der Debatte mit Muʿāwīyah als deren Rechtfertigung zu deuten? Ğaʿfarīyān schreibt über die Gegnerschaft von Muʿāwīyah zum Kalifat von Imām Alī, dass der Imām versuchte, ihn mit derselben Logik, auf der das Kalifat der letzten drei Kalifen basierte, zu überzeugen, um das neue Kalifat anzuerkennen:

„Imām [ʿAlī] hatte mit der Sendung eines Briefes von Kūfa aus an Muʿāwīyah [in Damaskus] versucht, ihn von der Notwendigkeit des Gehorsams gegenüber dem Imām der Muslime zu

---

<sup>438</sup> - Al-Šanʿānī, ʿAbd al-Razzāq: Al-Muṣannif, Bd. 5., S. 472.

<sup>439</sup> - siehe Maṣṣūr b. al-Ḥusayn al-ʿĀbī: Naṭr al-Durr, Bd. 1, S. 400.

<sup>440</sup> - Qalqašandī, Aḥmad b. ʿAbdullāh: Nahāya tul-ʿIrāb fī Maʿrifa-ti Ansāb al-ʿArab, Bd. 19, S. 40.

<sup>441</sup> - siehe: Qalqašandī, Aḥmad b. ʿAbdullāh: Nahāya tul-ʿIrāb fī Maʿrifa-ti Ansāb al-ʿArab, Bd. 19, S. 39-40.

<sup>442</sup> - Ğaʿfarīyān, Rasūl: Tarīḥ-e Ḥulafāʾ, Tārīḥ-e Siyāsī-ye Islam 2, S. 23-24.

überzeugen. Der Imām hatte in diesem Brief erklärt, dass sein Kalifat gemäß der Kriterien, die bis damals allgemein anerkannt waren, kein Problem hat und er [Mu‘āwīyah] es akzeptieren muss. Imām Ali schrieb in diesem Brief:

„Wahrlich, der Treueid ist das, was die Menschen mir in Medina geschworen haben. Er ist auch für dich in Šām [Damaskus] nötig, weil diejenigen, die Abūbakr, ‘Umar und ‘Uṭmān den Treueid geschworen hatten, gemäß derselben Basis und Methode, die sie bei ihrem Treueid bei ihnen angewandt haben, mir auch den Treueid geleistet haben. Deswegen gibt es keine andere Option für die Anwesenden, außer Treueid zu schwören, und es gibt für sie keine Möglichkeit, diesen Treueid abzulehnen. Der Šūrā [die Beratung] gehören lediglich die Anṣār [Helfer] und Muhāğīrūn [Auswanderer mit dem Propheten Muḥammad] an. Und wenn ein Rat aus Muhāğīrūn und Anṣār besteht und sie sich über die Führung der Menschen einig sind und jemanden zum Imām ernennen, dann ist das [nach deren Auffassung] mit dem Willen Gottes vereinbart worden... Mu‘āwīyah befahl daraufhin dem Ğarīr b. ‘Abdullāh: „Schreib dem ‘Alī, dass er mir Damaskus und Ägypten überlassen soll und für die Zeit nach seinem Tod mir niemanden aufzwingen soll, dem ich den Treueid leisten muss; in diesem Fall würde ich ihm diese Sache [das Kalifat] lassen und ihn als Kalifen anerkennen. Ğarīr schrieb das Wort Mu‘āwīyahs und der Imām antwortete ihm: „Muğayra [b. Šu‘ba] hat mir in Medina etwas Ähnliches vorgeschlagen und ich habe es nicht akzeptiert, ich werde nicht so sein wie die Fehlgeleiteten:

«لم يكن الله ليرانى اتخذ المضلين عضدا»

D. h.: „Gott wird mich nicht sehen als jemanden, der die Irreführenden als seine Stütze bzw. seinen Arm [zur Macht] annimmt.“<sup>443</sup>

Ein kurzer Vergleich zwischen den Regierungen des dritten und vierten Kalifen kann den großen Unterschied dieser beiden Herrschaften aufzeigen. Während der Hofstaat um ‘Uṭmān sich – in Weiterführung der von ‘Umar eingeschlagenen Richtung – immer mehr von den Zielen und Idealen des wahren Islam entfernte, versuchte ‘Alī stets, zu den Praktiken und Methoden aus der Zeit des edlen Propheten zurückzukehren und sie den gegebenen Umständen entsprechend anzuwenden. ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabā’ī entwickelte dabei die Ideen aus der Entstehungszeit des Islam auf eine revolutionäre Weise weiter und setzte sein in all den

---

<sup>443</sup> - ‘Abulfadl Naṣr b. Muzāḥim b. Yasārī-i Munqurī: Waq‘e-ye Šeffīn, S. 52; Ibn Aṭām Kūfī: al-Futūḥ, Bd. 2, S. 280-282 und S. 392.

Jahren erworbenes Wissen und seine außergewöhnlichen Fähigkeiten im Dienst der Menschen und der ihm heiligen Religion des Islam ein. Dass er sich durch seinen ausgeprägten Gerechtigkeitssinn viele Feinde schaffte, die nicht auf ihre gewohnten Privilegien verzichten wollten, sowie politische Neider, die ihm seine Beliebtheit und sein Ansehen bei der übergroßen Mehrheit der muslimischen Bevölkerung missgönnten, liegt dabei – wie die Geschichte uns schon oft gelehrt hat – auf der Hand. In seinem Bestreben, den Auswüchsen von Verschwendung, Machtgier und Korruption Einhalt zu gebieten und die Geschicke des Landes wieder in die Hände der Tugendhaften und Selbstlosen zu legen, scheute ‘Alī keine Mühe und ließ sich dabei nie von eigennützigen Gedanken wie persönlichen Vorteilen, Stammesdünkel oder dergleichen lenken.

Muḥammad Ġawād Muġnīyah (1904-1979) geht davon aus, dass das Kalifatsamt eine wesentliche Fähigkeit verlangt, die damals außer ‘Alī niemand besaß:

„Die Würde für das Kalifat zu besitzen, ist ein Thema, und den Islam nach der Reue [von der Götzendienerei] zu akzeptieren ist ein anderes Thema. Wer auch immer das Glaubensbekenntnis spricht, würdigt dieses Amt. Jeder Gerechte, der die Lebensgeschichte von Amīr al-Mu’minān [‘Alī] liest und die Geschichte der anderen Gefährten des Propheten recherchiert und nach seiner Vernunft bzw. seiner [menschlichen] Begabung richtet, kommt zu dem Ergebnis, dass entweder ‘Alī der Stellvertreter des Propheten sein sollte oder niemand über diese Kompetenz verfügte und damit ist klar, dass die zweite Position die Ablehnung des Kalifats bedeutet.“<sup>444</sup>

Imām ‘Alī bemühte sich im Laufe seiner Amtszeit als Kalif, die unerlaubten Änderungen, die durch die früheren Kalifen zu Stande gekommen waren, zu korrigieren:

„Das Kalifat ‘Alīs begann Ende des Jahres 35/656 und dauerte vier Jahre und neun Monate. ‘Alī wandte während des Kalifats die Methode des Propheten an<sup>445</sup>, machte die meisten Veränderungen, die sich zur Zeit der vorausgegangenen Kalifen eingestellt hatten, rückgängig

---

<sup>444</sup> - Muġnīyah, Muḥammad Ġawād: Imāmat-e ‘Alī dar Āyene-ye ‘Aql wa Qur’ān, übersetzt aus dem Arabischen durch Akbar Iranī Qomī, S. 56.

<sup>445</sup> - Ya‘qūbī, Wahab b. Waḍīḥ: Tārīḥ-i Ya‘qūbī, Bd. 2, S. 154.

und setzte die unfähigen Handlanger ab, die die Geschäfte in Händen hielten.<sup>446</sup> Dies war in Wahrheit eine revolutionäre Bewegung und hatte viele Schwierigkeiten zur Folge.

‘Alī sagte in einer Rede, die er am ersten Tag seines Kalifats an das Volk richtete, folgendes: „Wisset, die Schwierigkeiten, die ihr während der Sendung des Propheten Gottes hattet, sind heute wieder zurückgekehrt und werden nicht von euch ablassen. Eure Positionen müssen in der rechten Weise umgekehrt werden: die Tugendhaften, die zurückgefallen sind, müssen nun vorangehen und jene, die zu Unrecht den anderen zugekommen waren, müssen zurückstehen [Nahğ ul-Balāğa].“<sup>447</sup>

Muğnīyah kritisiert die sunnitischen Gelehrten, die die Übeltaten der Kalifen zwar nicht akzeptieren, trotzdem deren Handlungen aber als ihre kompetenten Referenzen dokumentiert haben.

„Der interessante Punkt ist die Aussage derjenigen, die behaupten, dass die Kalifen, die sich ‘Alī gegenüber Privilegien einräumten, auch recht hatten. Weil ‘Alī nach dem Wort des Propheten recht hatte und selbst unter den Kalifen war, deswegen hatten die Kalifen recht! ... Siehst du den Widerspruch? Das ist erstaunlich! Somit dokumentiert sich die Überlieferung [des Propheten über ‘Alī], als er sagte: ‘Alīyyun ma‘ al-Ḥaqq<sup>448</sup>“ (‘Alī ist mit der Wahrheit), also auch mit der Wahrheit der Scheichs [Abūbakra und ‘Umar]! Weil ‘Alī mit ihnen arbeitet [und das bedeutet ihre Bestätigung]... Ob diese Logik nicht wie das Wort ist: „Was bei dem Sohn ist, erbte er von seinem Vater und was bei dem Vater ist, erbte er von seinem Sohn“? ... Sie beharren darauf, dass man keinen Zweifel an der Wahrheit der Kalifen haben darf und behaupten, dass keine Argumentation in diesem Sinne, sogar wenn sie aus dem Koran, von Ṣaḥīḥ-i Muslim, Buḥārī usw. stammt, dazu dienen kann.“<sup>449</sup>

---

<sup>446</sup> - Ebenda, S. 155; Al-Mas‘ūdī, ‘Alī b. Ḥusayn: Murūğ al-Dahab wa Ma‘ādin al-Ğauhar, Bd. 2, S. 364.

<sup>447</sup> - Ṭabāṭabā‘ī, ‘Allāmeḥ Seyyed Muḥammad Ḥusayn: Die Schia im Islam, Ins Deutsche übertragen von Dr. F. Banki, S. 17.

<sup>448</sup> - ‘Alī-yyun ma‘ al-Ḥaqq (على مع الحق).

<sup>449</sup> - Muğnīyah, Muḥammad Ğawād: Imāmat-e ‘Alī dar Āyene-ye ‘Aql wa Qur’ān, übersetzt aus dem Arabischen durch Akbar Iranī Qomī, S. 19-21.



## **Ist ein Kalif für die Muslime nach dem Propheten Muḥammad im Koran ausersehen worden?**

Schiiten vertreten in der Frage des Kalifats die Auffassung, dass Gott selbst durch die Offenbarung (mittels Koran) den Stellvertreter seines Gesandten bestimmt hat und es deswegen für niemanden zulässig ist, gegen den Gottesbefehl Widerstand zu leisten und der Meinung der Anderen gegenüber der Gotteswahl den Vorzug zu geben. Sie werfen in diesem Zusammenhang die Frage auf: wenn alle Menschen auf der ganzen Welt irgendjemanden als Propheten anerkennen würden, wäre dieser dann auch ein Prophet? In diesem Sinne gibt es mehrere Verse im Koran, in denen Gott der Erhabene klar und deutlich erwähnt, dass nur er in der Lage ist, die Kalifen zu bestimmen und umgekehrt findet man gar keinen Vers im Koran, der von den Muslimen verlangt, einen Kalifen auszusuchen. Wenn nach der islamischen Sicht es niemandem erlaubt ist, sich um jemanden herum als Gottesgesandten zu sammeln und ihn als einen Propheten anzuerkennen, woher können sie dann für sich das Recht herleiten, jemanden zum Kalifen zu ernennen?

Gemäß Sure 2 Vers 124, in der Gott den Propheten Abraham nach seinem Prophetentum bzw. nach schweren Prüfungen zum Imām der Menschen erklärt hatte, zeigt diese Geschichte den hohen Rang von Imāmāh (Führung der Menschheit); deswegen ist es allen Menschen untersagt, jemanden als ihren Imām zu betrachten.

Āyatullāh Mīrzā Muḥammad Ṭāqafī Tehrānī (1895-1985) vertritt die Meinung, dass der Kalif und Herrscher der Muslime nach dem Propheten Muḥammad im Koran festgelegt worden ist und solange Gott den Stellvertreter Seines Gesandten selbst bestimmt hat, ist es für keinen Menschen in diesem Sinne zulässig, einen Kalifen oder Stellvertreter für den Propheten zu benennen.

Die Grundlage seiner Idee ist dabei: solange man die Wörter des Korans einschließlich des Wortes Walī (in der Sure 5, Vers 55) nach der prinzipiellen Bedeutung verwenden kann, darf man sie nicht nach der symbolischen Bedeutung gebrauchen.

Āyatullāh Tehrānī ist der Ansicht, dass der Walī der richtige Herrscher der islamischen Gemeinde ist, weil die sinngemäße Bedeutung dieses Wortes Vormund lautet bzw. vom Wort Wilāyat [Vormundschaft] her stammt; denn die Art und Weise der Herrschaft und der Titel für den islamischen Herrscher sind im Koran vorgegeben. Er bezieht sich dabei auf folgende Stelle im Koran:

„Euer *Walī* / Vormund<sup>450</sup> ist lediglich Gott und Sein Gesandter und diejenigen, die glauben, das Gebet verrichten, die Zakāt [Almosen, Abgabe] entrichten, während sie sich in gebeugter Körperhaltung [Handflächen auf den Knien beim ritualen Gebet] befinden.“<sup>451</sup>

Seine These untermauert Āyatullāh Tehrānī hier anhand des Beispiels des Wortes *Walī* (ولی) in der Sure 5, Vers 55 des Korans und konstatiert, dass man – so weit dies möglich sei – die direkte Bedeutung eines Begriffes beibehalten müsse, und ihn nicht anders interpretieren dürfe. Dieser Fall trifft für diesen Koranvers genau zu. Nach seiner Meinung liegt die Bedeutung von *Walī* an dieser Stelle des Korans in der Herrschaft und Vormundschaft Gottes und nach ihm in der Herrschaft von denjenigen, die Gott in diesem Vers dargestellt hat:

Das Wort „*innamā* (ئِنَّمَا)“ [gewiss] verwendet man, um etwas einzuschränken bzw. zu begrenzen und im obigen Vers bedeutet das, dass die *Wilāyat* [Herrschaft] in drei Fällen begrenzt worden ist ... *Wilāyat* bedeutet die Vormundschaft, wie im Wort bzw. in der Lexikographie betont worden ist und deren Derivativen wie: *Walī* (ولی), *Wālī* (والی), *Mutiwallī* (متولی), *Maulā* (مولا) und *Aulā* (ولى), entspringen alle der gleichen Wortfamilie.

Es [*Walī*] wird manchmal auch als *dūst* [Freund], *muʿīn* [Helfer] und *nāṣir* [Beistand] verwendet, weil diese Übersetzungen von Begriffen der *Wilāyat* [Herrschaft] und Vormundschaft stammen. Eigentlich, religiös und rationell gesehen, muss der *Walī* dem Mandanten bzw. Auftraggeber gegenüber wohlwollend sein und das Wohlwollen ist der gemeinsame Aspekt in Wörtern wie Freund, Helfer und Beistand... Denn die Wurzel und Hauptbedeutung dieses Wortes ist die Verwaltung der Interessen der Muslime gemäß der Wohlfahrt [der Menschen] bzw. die Herrschaft, wie die Lexikographen betont haben. Das wird auch durch den Umstand klar, dass solange ein Wort von seiner wahren Bedeutung getragen werden kann, es nicht in der symbolischen Bedeutung verwendet werden darf.

Darüber hinaus kann man dieses Wort nicht in der symbolischen Ausdrucksweise gebrauchen, wenn man *Walī* im Sinne von Freund, Helfer oder Beistand verwenden möchte, so wie es in Gottes Wort [im Koran] auch zu deuten ist, siehe dazu folgenden Abschnitt der Sure 9:

---

<sup>450</sup> - Herrscher, Herr, Verwalter, Regent, Freund, Gouverneur, Besitzer usw.

<sup>451</sup> - Sure 5, Vers 55.

„Die gläubigen Männer und die gläubigen Frauen sind einer des anderen Beschützer/  
Helfer...“<sup>452</sup>

Diese Eigenschaft [Beschützen und gegenseitige Hilfe ist unter Gläubigen allgemein üblich] ist nicht nur denjenigen, die das Gebet verrichten, ihren Körper vor Allah verbeugen und dabei Almosen geben etc. zugeordnet. Umgekehrt bedeutet das auch nicht, dass alle Menschen, die das Gebet verrichten und bei der Gebetverrichtung Almosen geben, die Verwalter der Muslime wären, weil kein Muslim [Gelehrter] diesen Inhalt aus dem Vers herausgezogen hat, um das soziale System nicht zu stören.

Somit wird klar, dass die Bedeutung dieses Verses einer bestimmten Person oder einigen Personen zukommt, die existiert haben... Denn der Inhalt des edlen Verses ist der, dass der Herrscher der Gläubigen: Gott, Sein Gesandter und die Gläubigen diejenigen sind, die beim Gebetverrichten Almosen geben. Dann stelle man sich einmal die Frage, wer so etwas getan hat, um seine Herrschaft anzunehmen. ... Sunniten und Schiiten haben gesagt und geschrieben, dass... diese Haltung am Anfang des Islam dem ‘Alī b. Abīṭālib zugeschrieben worden ist und niemand es [diese Zuschreibung] bestritten hat.“<sup>453</sup>

Āyatullāh Sobḥānī ist der Meinung, dass man im Falle eines göttlichen Gebots keine Auswahl hat. Für das Amt des Kalifats ist es so, dass keine Wahlen vorgesehen sind; der Kalif wird vielmehr wie vor ihm bereits die Propheten durch Gott selbst auserwählt:

„Das Kalifat von Imām ‘Alī und seine Stellvertretung [des Propheten Muḥammad] ist eine Berufung von Gott, und dies ist in so vielen *dalā’il-i naqlī* [Versen und Überlieferungen als Begründungen] klar gemacht worden und der Gesandte Gottes hat in vielen Fällen wie yaum ad-dar, ḡadīr-i ḥum und auf dem Sterbebett das Kalifat und die Stellvertretung durch seinen Schwiegersohn Ali betont. Wie kann man dann das Problem der Stellvertretung des Propheten [nach den sunnitischen Meinungen] lösen? War es [was diese geringe Anzahl von Menschen nach dem Hinscheiden des Propheten in Saqīfah getan hat,] etwas anderes als iḡtihād

---

<sup>452</sup> - Sure 9, Vers 71.

<sup>453</sup> - Ṭaqafī Tehrānī (Āyatullāh), Mīrzā Muḥammad: Rawān-e Ḡāwīd dar Tafsīr-e Qur’ān-e Maḡīd, B. 2, Erste Auflage, S. 303-304.

[selbständige Bemühung um Rechtsfindung] gegen naṣṣ [Stelle im Koran od. ḥadīṭ] und eigene Meinungsäußerung gegen göttliche Beweise und Gebote?“<sup>454</sup>

### **Die Bedeutung der Bevölkerung für die Wahl des Kalifen**

Die Bestimmung der Kalifen zu Beginn des Islams, nach dem Hinscheiden des Propheten, war keine Wahl durch die Masse der Gläubigen. In der Tat glauben weder die sunnitischen Gelehrten an so ein Prinzip, noch wurde die Auswahl der Kalifen nach diesem Prinzip in der Praxis realisiert. Trotzdem haben einige gegenwärtige Schriftsteller, um die Kalifen zu rechtfertigen, in diesem Zusammenhang von Demokratie und sogar von westlichem Liberalismus gesprochen. Außerdem haben sie die Herrschaft der Menschen über einander und die Überlegenheit der Mehrheit über die Minderheit im Sinne des Kalifats zur Diskussion gebracht. Ansätze zu demokratischen Wahlverfahren hat es aber nur bei der Bestimmung Alis zum Kalifen gegeben.

Ehe die weiteren historischen Ereignisse geschildert werden, die für die Entstehung der schiitischen Form des Islams unter religionsgeschichtlichen Aspekten von herausragender Bedeutung sind, seien hier zwei kurze Zitate eines der wichtigsten sunnitischen Modernisten angeführt. **Muḥammad Rašīd Riḍā** beschreibt das Kalifat der rechtgeleiteten Kalifen als die Regierung der Wahrheit und der Gerechtigkeit:

„Die strahlende Zivilisation des Islam, der vom Horizont der Rechtleitung des Korans stammt, ist aufgebaut auf dem Ursprung der Verbesserung des Menschen, damit er der Erfüller seiner existenziellen Bedürfnisse und sozialen Angelegenheiten werde. Ein Großteil der Reformen der rechtgeleiteten Kalifen bestand in der Schaffung von Wahrheit und Gerechtigkeit und der Gleichberechtigung unter den Menschen und der Verbreitung von Tugenden und der Vernichtung von Gemeinheit und Zerstörung, die die Menschen entfachten wie der Despotismus der Könige und Fürsten.“<sup>455</sup>

Riḍā definiert eigentlich das Kalifat so:

---

<sup>454</sup> - Sobḥānī, Ġaʿfar: Rahbarī-ye Ommat, S. 63.

<sup>455</sup> - Rašīd Riḍā, Muḥammad: Al-Ḥilāfah au al-Imāmah al-Uḏmā, S. 5.

„Das Kalifat, die große Führung und das Fürstentum der Gläubigen sind drei Wörter, aber deren Bedeutung ist gleich und das ist die umfassende islamische Regierung im Interesse der Religion und des irdischen Lebens.“<sup>456</sup>

### **Das Recht der Menschen, bei den konventionellen Regierungen den Besten als ihren Regenten zu bestimmen**

Nach der Meinung der Mehrheit der schiitischen Gelehrten im Laufe der islamischen Geschichte, insbesondere der gegenwärtigen Gelehrten, ist das Recht der Wahl eines Regenten für jedes einzelne muslimische Land nur in der Zeit der Verborgenheit des zwölften Imāms gewährt. In diesem Sinne darf man Regierungen während dieser Zeitspanne auf keinen Fall als göttlich und heilig betrachten, bzw. die Handlungen solcher Regierungen als Leitbilder für die Muslime deklarieren oder gar die betreffenden Regenten als Gottesvertreter auf der Erde bezeichnen. Diese Regierungen sind die sogenannten konventionellen Staaten (دُول عرفی), die durch die Wahl der Menschen an die Macht kommen und jeder Zeit durch die Stimmen der Menschen kritisiert, verbessert, geändert oder sogar entmachtet werden können. Das ist das Recht jedes Volkes einschließlich der muslimischen Völker bzw. aller Menschen der vom Islam geprägten Länder.

„Nun, der Prophet hatte Imām ‘Alī als seinen Nachfolger bezeichnet, und obwohl die usurpatorischen Gefährten des Propheten ihm die valayat (die Herrschaftsgewalt) zuordneten, etablierten sie ihre eigene unrechtmäßige Autorität über die Gemeinde. Trotz dieser Usurpation war das Prinzip der Ernennung durch eine bestimmte Quelle klar (machbar). Doch in der dritten Periode der islamischen Geschichte - seit der Okkultation (Verborgenheit) des 12. Imāms – in der weder der Prophet existiert noch der Imām vorhanden ist, ist diese Mission des Propheten und der Imāme an die Menschen selbst gerichtet. Und es sind die Menschen (Nās), die den Islam lehren müssen, das Recht erkennen, die islamischen Gesetze implementieren, eine islamische Gesellschaft schaffen anstelle des falschen Beibehaltens von Tyrannen, die die Macht und die Einheit der Muslime gegenüber ihren Gegnern nachdrücklich verteidigen, zum Jihad<sup>457</sup> verpflichten, den Ijtihad<sup>458</sup> implementieren.

---

<sup>456</sup> - Ebenda, S. 10.

<sup>457</sup> - Bemühung, Kampf, Heiliger Krieg.

Das Volk muss die besten unter ihnen erkennen (Taṣḥīs), um die Gemeinschaft zu führen. Diese Gruppe bzw. Elite (manchmal auch als ein einzelnes Individuum bezeichnet) übt Führungsverantwortung, aber die Leute werden weiterhin in direktem Kontakt mit der Führung sein und sie sollten die Regierung von ihrer Erkenntnis wissen lassen ... genau wie Platon forderte.“<sup>459</sup>

Nach der Auffassung Ali Schariʿī's geht es um zwei Epochen im Laufe der islamischen Geschichte – von Anfang an bis zum Ende der Zeit –, die erste ist die Zeit der Herrschaft der Imāme, die durch Gott ernannt worden sind und die zweite Epoche heißt die demokratische Ära, in der die Gemeinde, die durch die Erziehung der Imāme reif geworden ist, selbst die weiteren Kalifen und Imāme, d. h. ihre gewünschten Regierungssysteme, aussuchen kann:

„Im Alawi Shi'ismus gibt es eine Zeit der Okkultation, die eine Periode der Demokratie ist. Im Gegensatz zum System der Prophezeiung und Imāmāh (Führung), die von Allāh bezeichnet werden, wird die Führung der Gesellschaft während der Zeit der Verborgenheit auf den Prinzipien der Studie, der Bezeichnung, Wahl und des Konsens (Ijmaʿ) der Menschen basieren. Die Macht der Souveränität [Ḥākemiyat] stammt aus den Linien (Grundlagen) der Gemeinschaft.“<sup>460</sup>

ʿAllāmeḥ Ṭabāṭabāʾī (1903-1981) lehnt die Wahl des Kalifen durch die Menschen nach dem Tode des Propheten grundsätzlich ab und erklärt in diesem Zusammenhang, dass die Anhänger des Wahlkalifats dem Gottesbefehl keinen Wert beigemessen hatten.

„Die politische Methode des Wahlkalifats und ihr Gegensatz zur Ansicht der Schia

Die Schia glaubte, dass das himmlische Gesetz des Islam, dessen Substanz durch Gottes Schrift und die Tradition des edlen Propheten erhellt wurde, seine Gültigkeit bis zum Tag der Auferstehung behält und unveränderbar sei.

Die islamische Regierung könnte sich mit keiner Entschuldigung davor drücken, seine vollkommene Anwendung durchzuführen; die Pflicht einer islamischen Regierung sei es,

---

<sup>458</sup> - Selbständige Bemühung um Rechtsfindung.

<sup>459</sup> - Shariati, Ali: Tashayyo-e Alavi va Tashyio-e Safavi, p. 273 bei: Akhavi, Shahrough: Religion and State in Iran: Shariati's Political Ideas, S. 15-16.

<sup>460</sup> - Shariati, Ali: Tashayyo-e Alavi va Tashyio-e Safavi, p. 273 bei: Akhavi, Shahrough: Religion and State in Iran: Shariati's Political Ideas, S. 16.

durch Beratung im Umkreis des islamischen Gesetzes für das zeitliche Wohl Entscheidungen zu fällen: aber aus dem Ereignis des politischen Treueids und zugleich aus dem Vorfall im Hadith „Tinte und Papier“, die in die letzten Tage der Krankheit des edlen Propheten fielen, war ersichtlich, dass die Drahtzieher und Anhänger des Wahlkalifats glaubten, dass die Schrift Gottes wie ein Grundgesetz erhalten werden müsste; hingegen hielten sie die Tradition und das Gesagte des edlen Propheten in ihrer Gültigkeit für nicht beständig, sondern waren überzeugt, dass die islamische Regierung, wenn die Bestimmung des Wohls es verlangte, auf deren Anwendungen verzichten könne.“<sup>461</sup>

### **Die Eigenschaften des richtigen Herrschers der muslimischen Gemeinde**

Die schiitischen Gelehrten schreiben dem muslimischen Regenten einige bestimmte Eigenschaften zu und meinen, dass ohne Vorweisung dieser charakterlichen Besonderheiten keine Person in der Lage ist, sich als Kalif des Gesandten Gottes bzw. als Befehlshaber der muslimischen Gemeinde vorzustellen.

Āyatullāh Mīrzā Muḥammad Taqafī Tehrānī ist der Meinung, dass Gott in der Sure 5, Vers 55 die Eigenschaften des richtigen Herrschers der muslimischen Gemeinde dargestellt hat und die Aufgabe der Muslime darin besteht, herauszufinden, welche Person damals solche Eigenschaften besaß, um ihn als den Herrscher der Muslime zu akzeptieren, bzw. die anderen, die von Gott nicht auf diese Weise beschrieben worden sind, abzulehnen:

„Einer solch generellen Klassifizierung (Titel) kann man entnehmen, dass sich diese Stelle nur auf eine bestimmte Person bezieht oder einige wenige näher bezeichnete Personen gemeint sind, die äußerlich zu bestimmen sind... Das Wort *alladīna* (الَّذِينَ)[diejenigen] beschreibt diese Person/en. Ein Beispiel, um diesen Inhalt besser zu verstehen ist, wenn man sagt, dass man den Gelehrten folgen muss, davon vor allem denjenigen, die über einige herausragende Eigenschaften verfügen und man dann in diesem Zusammenhang einige Charakterzüge nennt, die nur bei einer bestimmten Person zu finden sind. In diesem Fall ist der Satz in der Pluralform gebildet worden, obwohl nur eine Person das Ziel der Beschreibung ist. Letztendlich wurde der Name nicht genannt, weil es nicht im Interesse [des Islam] war... Denn der Inhalt des edlen Verses lautet, dass der Herrscher und Vormund der Gläubigen Gott,

---

<sup>461</sup> - Ṭabāṭabā'ī, 'Allāmeḥ Seyyed Muḥammad Ḥusayn: Die Schia im Islam, Ins Deutsche übertragen von Dr. F. Banki, S. 11-12.



Sein Gesandter und diejenigen der Gläubigen sind, die einige bestimmte Eigenschaften besitzen, also nicht alle Gläubigen. Dann müssen wir recherchieren, um zu erkennen, wer von den Gläubigen damals solche einzigartigen Charakterzüge besaß, um seine Herrschaft zu akzeptieren und zwar alle Muslime, von den Sunniten bis zu den Schiiten; es ist mehrmals und mit stichhaltigen Dokumenten belegt worden, dass ein solcher Akt [derjenige, der Almosen beim Gebet gegeben hatte und zwar während der Rukūʿ/Körperbeugung, in der die Handflächen auf den Knien liegen, war Imām ʿAlī] damals seitens ʿAlī b. Abīṭālibs getan wurde und niemand hat dies je bestritten. Folglich bezieht sich der Inhalt dieses edlen Verses auf die absolute Herrschaft seiner Exzellenz... und wie die Herrschaft des Gesandten Gottes zu der Herrschaft Gottes nicht im Gegensatz steht, steht die Herrschaft von Imām ʿAlī zu der Herrschaft des Propheten auch nicht im Gegensatz... Somit ist es [auch] unmöglich, dass das Wort Walī in diesem Vers Freund bedeutet... Wilāyat in diesem Vers bedeutet die Herrschaft und das ist die Verwendung des Wortes gemäß dessen wahrer Bedeutung.“<sup>462</sup>

Muḥammad Ġawād Muġnīyah schreibt, während die Sunniten die Schiiten kritisieren, weil diese die Haltung des Gehorsams dem Imām gegenüber als absolut obligatorisch betrachten, geben sie sich selbst jedem Regenten hin, sogar wenn es sich dabei um Tyrannen und Unwissende handelt:

„Es ist interessant, dass die sunnitischen Brüder und Schwestern die Schia kritisieren, weil sie den Gehorsam dem Imām gegenüber als obligatorisch ansehen, einem Imām gegenüber, der niemals einen Fehler begeht. Aber zur gleichen Zeit gehorchen sie selbst einem unwissenden und sündigen Herrscher und stellen den Widerstand gegen ihn als völlig tabu und verboten dar!

[Der sunnitische] Scheich Abū Zuhrah schreibt im Buch *al-Madāhib al-Islāmīyyah*<sup>463</sup> (Die islamischen Lehrmeinungen) folgendes:

... Die Sunniten sagen: “Unserer Meinung nach muss der Imām und Herrscher tugendhaft, gerecht und rechtschaffen sein, wenn dies aber nicht der Fall ist, dann ist Geduld und

---

<sup>462</sup> - Taqafī Tehrānī (Āyatullāh), Mīrzā Muḥammad: Rawān-e Ġāwīd dar Tafsīr-e Qurʾān-e Maġīd, B. 2, Erste Auflage, S. 303-305.

<sup>463</sup> - Al-Madāhib al-Islāmīyyah (المذاهب الإسلامية).

Toleranz dem ungerechten Herrscher und Tyrannen gegenüber aber immer noch würdiger als Aufstand und Revolution.

Und in diesem Zusammenhang schreibt Abī Ya‘lā al-Furā’ im Buch *al-Aḥkām al-Sulṭānīyah*<sup>464</sup> (Die Gebote der Herrschaft):

„Frevel und Sünde des Imāms entbinden ihn nicht vom Imāmah (der Führung), soweit diese Fehler körperlicher Natur sind ... oder gemäß einer falschen Idee wären, z. B. würde er einen Vers falsch auslegen.“

Diese Aussage bedeutet, dass ein Unwissender und Sünder als Imām der Muslime fungieren kann und im Namen Gottes und der Religion die göttlichen Gesetze zur Anwendung bringen darf!

Und ich verstehe nicht, wie ein Unwissender, der selbst in Sünden und verbotene Handlungen geraten ist, die Menschen rechtleiten kann?“<sup>465</sup>

Ja, und wie können sie, die Sunniten, die Schiiten dann verurteilen, wenn diese ihren Imāmen gegenüber, die absolut unfehlbar sein sollen, um als Imām anerkannt zu werden, gehorsam sind?

Dr. Abdolkarim Soroush kritisiert die Auffassung der sunnitischen Gelehrten, die für alle Befehlshaber und Regenten plädieren, damit die Ruhe und Sicherheit in der Gesellschaft bewahrt bleibt.

Abdolkarim Soroush kritisiert die Auffassung vieler sunnitischer Gelehrter, die das Denken und Handeln aller Befehlshaber und Regenten irgendwie rechtfertigen, um damit Zweifeln und Unruhen innerhalb der Bevölkerung vorzubeugen und die Ordnung und Sicherheit in der Gesellschaft zu bewahren. Er macht zu dieser Problematik folgende Ausführungen:

„Dies ist eine Schwierigkeit des Fiqh [Rechtslehre] der Sunniten. Zurzeit stoßen einige oppositionelle und kämpferische Gruppen in den arabischen Ländern, die gläubig sind und daher gegen die Šarī‘a nichts tun möchten, auf ernsthafte Probleme. Mit anderen Worten: diese Gruppen gehen davon aus, dass der bewaffnete Aufstand gegen eine tyrannische

---

<sup>464</sup> - Māwardī, Abulḥasan: *Al-Aḥkām al-Sulṭānīyah*.

<sup>465</sup> - Muḡnīyah, Muḥammad Ḡawād: *Imāmat-e ‘Alī dar Āyene-ye ‘Aql wa Qur’ān*, übersetzt aus dem Arabischen durch Akbar Iranī Qomī, S. 28-29.

Regierung Šarī'a-widrig ist, weil diese Auffassung im Fiqh der Sunniten eine lange Tradition hat, dass das Volk gegen jemanden wie Yazīd keinen bewaffneten Aufstand führen darf, sondern die Rechtsgelehrten unter den Menschen müssten den herrschenden Tyrannen mit der Zunge [mündlich] auf das Gute verweisen, und dies dürfte lediglich auf dieser Ebene geschehen. Mehr wäre nicht erlaubt. Das Geheimnis des Themas bestand darin, dass diese [Gelehrten] meinten, der Treueid gegenüber dem Herrscher dürfe nicht jeden Tag unter dem einen oder anderen Vorwand gebrochen werden. Wenn man solche Aufstände erlaube, könnte das zur Folge haben, dass die Menschen dauernd zur Waffe greifen und dann gäbe es keine Ordnung mehr...Die Sunniten weisen dabei gern auf eine Überlieferung vom Propheten hin, nach der seine Exzellenz (dem Imām ʿAlī) sagte:

«سلطان غشوم خير من فتنة تدوم»

„Ein tyrannischer Herrscher ist besser als eine dauernde Unruhe.“

Das heißt, wenn die Menschen sich erlauben würden, gegen die Sultane aufzustehen, würden fortgesetzte Unruhen entstehen, und jeden Tag müsste ein neuer Sultan an die Macht kommen. Dann würde in der Gesellschaft nie Disziplin herrschen. Deshalb haben sie [die sunnitischen Gelehrten] - oder zumindest viele von ihnen - versucht, diese Interpretation des Fiqh, die Aufstände gegen ungerechte Herrscher und Unterdrücker gutheißt und unterstützt, von Anfang an auszuschließen. Sie verwiesen in diesem Zusammenhang darauf, dass der Sultan eben wegen seiner Macht und Pracht als solcher das Recht zu regieren hätte. Wenn das Volk sich zu einem Aufstand gegen ihn erheben würde, so würde das einen unendlichen Aufruhr zur Folge haben. Es wäre nicht einmal klar, ob am Ende dann ein gerechter Sultan an die Macht käme, der die Rechte aller Menschen beachten und gemäß den islamischen Gesetzen und Regelungen handeln würde.

Da sie einen solch grundsätzlichen Wandel nicht für möglich hielten, sagten sie, dass der Wunsch danach unerreichbar und unrealisierbar sei und sie es nicht positiv begutachten können, wenn die Menschen sich gegen den Herrscher erheben, weil es [so ein Aufstand] ihrer Meinung nach unlogisch sei. Deshalb erlaubten sie solche Aufstände nicht und meinten, dass gegen die Herrscher nur Appelle an das Gute und zwar auf der Ebene des Wortes [und nicht mit einer Tat] zulässig sind und nicht mehr. [Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-] Ghazali (, der bedeutendste mittelalterliche Theologe des Islams, gest. 1111) schreibt im Abschnitt „al- Ḥalāl-i wal-Ḥarām“ [Das Erlaubte und das Verbotene] des Buches „ʿIḥyāʾ-i ʿUlum“ [Die Belebung der Wissenschaften]:

«السلطان الظالم الجاهل مهما ساعدته الشوكة و عسر خلعه و كان في الاشتغال به فتنة شائرة لا تطاق، وجب تركه و وجبت الطاعة له كما  
تجب طاعة الامراء.»

„Wenn die Absetzung des totalitären und machtvollen Sultans schwierig ist und eine unerträgliche Unruhe verursachen würde, dann muss man ihn in Ruhe lassen und der Gehorsam ihm gegenüber ist verbindlich.“<sup>466</sup>

Dr. Abdolkarim Soroush kritisiert die Gelehrten, die, um ihr Einkommen nicht zu verlieren, das sie immer von der Staatskasse bzw. von den sogenannten Kalifen und Sultanen erhielten, immer mehr deren rechtswidrige Handlungen und Tyrannei ignorierten bzw. rechtfertigten. Er meint, dass solche Gelehrte sogar versucht haben, die rechtswidrigen Handlungen ihrer Regenten irgendwie mit den islamischen Vorschriften in Übereinklang zu bringen:

„Wenn man diese Argumentation auch unter dem Aspekt betrachtet, dass diese Gelehrten im Laufe der Geschichte ihre Löhne und Gehälter ausschließlich von diesen Sultanen und Kalifen erhalten haben, und immer stärker in finanzielle Abhängigkeit vom Hof und Herrscher geraten waren, dann wird schnell klar, dass diese Gelehrten vor allem und viel mehr um ihre eigene Position und ihren Unterhalt besorgt waren, als dass es ihnen darum gegangen wäre, für die Disziplin und Sicherheit in der Gesellschaft oder die Interessen der Muslime einzutreten.

In der Geschichte der islamischen Kultur haben es unter den Muslimen des öfteren einige Gelehrte und Wissenschaftler nicht gestattet, böse Dinge über die Herrscher zu sagen oder sich sogar gegen sie zu verschwören. Sie begründeten dies damit, dass zwischen ihnen (den Herrschern) und den Menschen ein Treueid abgeschlossen worden sei, der auch dann weiterhin bestehen bleibe, wenn der Herrscher ein Sünder wäre. Da dieser Treueid immer noch gültig wäre, sei ein Aufstand gegen jene Herrscher, - insbesondere in bewaffneter Form -, nicht zulässig, auch wenn den jeweils Regierenden ein grobes Fehlverhalten und Missbrauch ihres Amtes nachgewiesen werden können. Denn nach ihrer Logik [derjenigen der sunnitischen Gelehrten] sei ein tyrannischer und autoritärer Herrscher immer noch besser als eine beständige Unruhe im Lande. Diese Gedanken bestehen, besonders bei den Sunniten, immer noch und haben in der Tat Schwierigkeiten verursacht... Unter den Sunniten ist es

---

<sup>466</sup> - Soroush, Abdolkarim: Ḥekmat wa Ma'īšat, Šarḥ-e Nāme-ye Imām 'Alī be Imām Ḥasan a., daftar-e Noḡost [der erste Band], S. 273-274.

üblich, einen Herrscher, wenn er einmal zu Amt und Würde gelangt ist, trotz seiner Übeltaten als islamischen Regenten auch weiterhin anzuerkennen und manche Gelehrte stellten kein Fatwā zum Sturz der Regierung eines tyrannischen und frevelnden Sultans aus. Siehe dazu z. B. al-Baqilānī, der in seinem Buch al-Tamhīd folgendes schreibt:

„Nach der Meinung der Ahl-i ʿItbāt [Allgemeinheit der Leute des Beweises]<sup>467</sup> und der Aṣḥāb-i Ḥadīṭ [Gefährten der Überlieferung]<sup>468</sup>, wird der Imām wegen seines Machtmissbrauchs wie der Unterdrückung der Bevölkerung, der Beschlagnahmung von Vermögen und ungerechten Steuernahmen, der Tötung von geehrten Menschen oder der Aberkennung bzw. Aufhebung der allgemeinen Rechte nicht entlassen. Ein Aufstand gegen ihn kann nicht zur obligatorischen Pflicht werden. Es ist dagegen obligatorisch, ihm zu predigen [raten], d. h. ihm wegen seiner Übeltaten ins Gewissen zu reden und ihn zu ängstigen [vor dem jüngsten Tag] und ihm dann den Gehorsam zu verweigern, wenn er eine Versündigung befiehlt.“

Seine Beweise in diesem Zusammenhang sind zahlreiche Überlieferungen von Propheten und Gefährten über die Notwendigkeit des Gehorsams dem Herrscher gegenüber, sogar wenn dieser ein Tyrann und ein Frevler wäre, wie z. B. diese Überlieferung, die vom Propheten Muḥammad tradiert worden ist:

«اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَلَوْ لَعَبِدٌ أَدْنَعُ وَلَوْ لَعَبِدٌ حَبَشِيٌّ وَصَلُّوا وَرَاءَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ!»

„Hört den Befehl Eures Imāms und gehorcht ihm, sogar dann, wenn er ein Sklave mit abgeschnittener Nase oder ein Diener aus Abessinien wäre und verrichtet das Gebet hinter jedem wohlthätigen oder übelwollenden Menschen!“

Auch Baihaqī hat in seinem Buch Sunan von Suwayd b. Ghaflah berichtet, dass ʿUmar [der zweite Kalif der Sunniten] ihm sagte:

„Wenn du nach mir am Leben bleibst, folge deinem Imām, sogar wenn er ein abessinischer Sklave wäre. Wenn er dich schlägt, erdulde es, wenn er dich entehrt, habe Geduld, wenn er dich unterdrückt, so ertrage es und wenn er dich an etwas bindet, das im Widerspruch zu deiner Religion steht, dann sprich: „Ich gehorche und mache meine Religion zum Schild meines Blutes.“

---

<sup>467</sup> - Ahl-i ʿItbāt.

<sup>468</sup> - Aṣḥāb-i Ḥadīṭ.

In [der Serie] *Ṣaḥīḥ-i Buḥārī* gibt es viele Überlieferungen mit diesem Inhalt, die vom Propheten Muḥammad tradiert worden sind. Z. B. fragt einer seiner Gefährten namens Salamah b. Yazīd-i Ġuʿafī den Propheten:

„Oh, Gottes Gesandter, wenn Herrscher uns beherrschen, die uns ihr Recht abverlangen, aber unser Recht nicht geben, was sollen wir dann tun? Gottes Gesandter erwiderte: „Hört zu und gehorcht ihnen, weil sie selbst ihre Sünden tragen, genau so wie Ihr selbst Eure Sünden tragt.“ Ein großer Gelehrter der Sunniten namens Nawawī, der eine Beschreibung des Buches *Ṣaḥīḥ-i Muslim* verfasst hat, beschreibt diese Überlieferungen so:

„Diese althergebrachten Anweisungen bedeuten, dass man mit den Befehlshabern über deren Herrschaft nicht in Konflikt geraten soll und sie nicht kritisieren darf, außer wenn man etwas Unsittliches in ihren Handlungen sieht, das mit den islamischen Regelungen unvereinbar ist. In diesem Fall widerspreche man dem und sage die Wahrheit, wo man steht. Aber man muss auch wissen, dass der Aufstand und Kampf gegen sie nach dem Konsens der Muslime [nach der Meinung der sunnitischen Gelehrten] ein Tabu ist, sogar wenn es sich dabei um Frevler und Tyrannen handelt.“

Die schiitischen Gelehrten vertreten dem gegenüber eine andere Auffassung. Ihren Ansichten zufolge ist der akzeptable schiitische Staat entweder noch nicht zu Stande gekommen oder es waren ihrer so wenige, dass man noch niemals in der Geschichte der schiitischen Staaten einem schiitischen Regenten den Treueid geschworen hätte. Vielleicht gehört die Regierung von Fathʿalī Schah Qāğār (1771–1834) zu den wenigen Staaten, die durch die schiitischen Gelehrten bewilligt und angenommen worden sind. Einige der schiitischen Gelehrten erteilten Fathʿalī Schah ihre Erlaubnis zur Regentschaft und er fungierte demnach mit ihrem Einverständnis. In der Zeit seiner Regierung sah man in der Umgebung des Landes die Autonomie einiger Gelehrter, d. h. manche Gelehrte glaubten an ihr eigenes Herrschaftsrecht und führten offiziell die Regierung fort. Sie bestraften und richteten sogar nach eigenem Gutdünken Menschen, die bei ihnen in Ungnade gefallen waren, hin und warteten dabei nicht auf den Befehl des Regenten oder des Sultan. Einer davon war der Verstorbene Aqa Muḥammad ʿAlī Kermānšāhī, Verfasser des Buches *Maqāmiʿ*. Er war der Sohn des verstorbenen Waḥīd Behbahānī, Held der ʿUṣūlīyyīn<sup>469</sup> und Meister des Kampfes gegen

---

<sup>469</sup> - Prinzipialisten; Anhänger des selbständigen juristischen Rasonnements; zu ihnen s.: Gleave, Robert: *Scripturalist Islam. The History and Doctrines of the Akhbari Shii School*.

‘Aḥbārīyyīn<sup>470</sup>. Aqa Muḥammad ‘Alī lebte in der Zeit von Fath‘alī Schah, glaubte aber an sein eigenes Herrschaftsrecht und führte seine Regierung fort... Der verstorbene ‘Allāmeḥ Maḡlesi verfügte auch in der Zeit von Schah Sultan Ḥusayn Ṣafawī (regierte 1694–1722) über eine recht weitgehende Macht, ebenso der verstorbene Muḥammad Bāqir Ṣaftī in Isfahan und einige andere Gelehrte [sie waren autonome Machthaber]. Aber einen schiitischen Staat, der durch alle schiitischen Gelehrten angenommen worden wäre, und ihnen umfangreiche Befugnisse erteilt hätte, gab es in der Geschichte des schiitischen Islam nicht.

Die konstitutionelle Regierung (1905–1911) wurde auch mit einigen Vorbehalten und Bedingungen durch die Gelehrten akzeptiert. Der (1936) verstorbene Naʿīnī versuchte in seinem Buch *Tanzīh ul-Millāh wa Tanbīh ul-Ummah* für die konstitutionelle Regierung mit religiöser Begründung zu plädieren. Kurz und bündig meinte er in diesem Buch, solange eine Regierung, die durch die Gelehrten und den Islam nach dem präzisen Wort nicht zur Verfügung stehe, wäre die konstitutionelle Regierung der beste Staat, weil in solch einer Staatsform nur eine Person unterdrückt würde, nämlich derjenige, der das Recht zu regieren hat (d. h. der Rechtsgelehrte, der die Bedingungen dazu auf umfassende Weise erfüllt). Die anderen Menschen bzw. die Bevölkerung werden dabei hingegen nicht unterdrückt, und die Regierung kann leicht für Gerechtigkeit in der Gesellschaft sorgen.

In der Geschichte der schiitischen Kultur ist kein Staat für 100-prozentig legal erklärt worden. Deswegen hat auch ein offizieller Treueid [bay‘a] auf diesen nie stattgefunden. Aus der Sicht der schiitischen Gelehrten besaßen die Herrscher keine religiöse Autorität. Wenn die Gelehrten gegen den Frevel dieser Regenten keinen Aufstand durchführten bzw. nicht dazu aufriefen, so handelten sie deswegen so, weil sie keinen Sinn darin sahen oder sich keine Hoffnungen auf eine Veränderung der Situation machten, wobei einige von ihnen durchaus auch als deren [der Herrscher] Komplizen zu bezeichnen waren. Daneben gab es aber auch aufrechte Gelehrte – bei den Sunniten wie bei den Schiiten-, die den Sultan mieden und seinem Machtapparat fernblieben, seine Geschenke nicht annahmen und ihm gegenüber keine positive Einstellung oder gar freundschaftliche Haltung zeigten. Die Gründe dafür waren unterschiedlich: Einige mieden den Aufstand, weil sie nicht mit genügend Unterstützung in der Bevölkerung rechneten und daher von der Niederschlagung des Aufstandes ausgehen

---

<sup>470</sup> - Traditionalisten, Anhänger der Theorie zum Befolgen der Überlieferungen, ohne jeden Kommentar bzw. ohne Anwendung der menschlichen Vernunft; s. Newman, Andrew, J.: *the Nature of the Akhbari/Usuli Dispute in Late Safawid Iran*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 55 (1992) S. 22 – 51.



mussten, andere vermieden es einfach, Unruhe und Unordnung zu stiften, sahen sich entweder nicht verpflichtet oder betrachteten dergleichen Dinge schlichtweg als unerlaubt.“<sup>471</sup>

### **Die Zwietracht zwischen Schiiten und Sunniten beschränkt sich nicht nur auf das Thema Kalifat**

Muḥammad Taqī Schariati ist des Weiteren der Ansicht, dass die Zwietracht zwischen Schiiten und Sunniten über das Kalifat sich nicht allein auf den Aspekt der Kompetenz der Personen beschränkt. Seiner Meinung nach ist es wichtig zu wissen, ob das Kalifat mit der Wiṣāyah [hier Bestimmen des Stellvertreters durch den Propheten] oder durch die Beratung einzusetzen ist.

„Zum umstrittenen Thema zwischen uns und den Sunniten: Ist es nicht so, dass wir beide ein ähnliches Prinzip über das islamische Kalifat akzeptiert haben und darüber diskutieren, ob ‘Alī für dieses Amt würdiger ist oder Abūbakr oder ‘Umar? Nein, wir debattieren nicht darum. Der Grundsatz dieser Diskussion basiert auf der Frage, ob das Kalifat nach der Wiṣāyah oder durch die Beratung und nach dem Konsens einzuführen ist. Und das ist eine grundsätzliche und tiefgreifende Debatte.

Wir glauben, dass im Islam, wie bei allen anderen neuen Denkschulen, Philosophien und Dogmen, der Gründer selbst dem Volk seinen Stellvertreter vorstellen sollte, weil er mit den Grundlagen seiner Denkschule am vertraut ist, seine Anhänger besser als jeder andere kennt und weiß, welche/r von ihnen den Geist seiner Denkschule am besten von diesen verstanden hat.“<sup>472</sup>

### **Ist es möglich, dass die beiden Glaubensströmungen -Schia und Sunna- hinsichtlich der Diskussion um das Kalifats Recht haben?**

Dr. Ali Schariati (1933-1977) geht davon aus, dass die beiden Glaubensströmungen Schiismus und Sunnismus in der Debatte über das Kalifat recht haben. Er sieht im Fall des Kalifats von einer Seite, dass Imām ‘Alī nach der Waṣīyyah<sup>473</sup> des Propheten sein

---

<sup>471</sup> - Soroush, Abdulkarim: Ḥekmat wa Ma‘īšat, Šarḥ-e Nāme-ye Imām ‘Alī be Imām Ḥasan a., daftar-e Noḡost [der erste Band], S. 288-292.

<sup>472</sup> - Schariati, Muḥammad Taqī: Ḥelāfat wa Welāyat az Naẓar-e Qur‘ān wa Sunnat, S. 246.

<sup>473</sup> - Testament, hier Feststellung durch den Propheten Muḥammad.

Stellvertreter ist, worauf sich die Schia beruft. Auf der anderen Seite sieht er, dass die Sunniten an die Šūrā glauben und dieses wichtige Prinzip für die Wahl des Kalifen nach dem Propheten Muḥammad durchgeführt haben. Deswegen denken nach seiner Meinung beide Gruppen logisch und praktizieren auf richtige Weise.

„Wenn also der Prophet des Islam nur eine politische Macht gewesen wäre, so könnten andere jemanden als seinen Nachfolger wählen. Aber er war eine moralische Macht und ein Experte, der nicht vom Volk gewählt wurde und eine ganz besondere göttliche Mission hatte. Er hatte die Aufgabe, den Menschen eine Botschaft zu überbringen und eine Person für sie zu bestimmen, die dafür am würdigsten war, um seine Mission weiterzuführen. Und die Menschen haben ihm zu gehorchen. Nun, wenn wir diese beiden Argumente in Betracht nehmen, welche sollte man dann wählen?

Im Allgemeinen glaubt die Schia, dass für die Zeit nach dem Propheten die Leitung der Gemeinde durch den Propheten selbst ernannt werden sollte. Wie der Prophet seine Mission ohne die Zustimmung des Volkes verkündete, seine Gesellschaft aufbaute und die Menschen erzog, so dass nach ihm seine Schule von einem, der ihm am ähnlichsten sein sollte, einem, der durch ihn sorgfältig ausgebildet worden war, jemandem, der durch seine Gedanken und Lehren bekannt ist, fortgesetzt werden sollte.

Aber unsere sunnitischen Brüder glauben, dass der Prophet eine islamische Gesellschaft gründete, den Koran, das Buch des Islams, verkündete und damit seine Mission auch beendete. Er befestigte die Prinzipien der islamischen Gemeinde und daher brauchen wir nach dem Propheten nur einen politischen und sozialen Führer, dessen Aufgabe es ist, zu regieren und die Gemeinde zu verteidigen. Und wir werden diesen nach unserem eigenen Urteilsvermögen wählen.

Welches dieser Argumente ist falsch und sollte abgelehnt werden? Meiner Meinung nach keines, beide sind logisch und richtig. Was ein Schiit sagt, ist mit Weisheit und Logik erfüllt. Auch heute ist es im Einklang mit gesellschaftlichen Umständen und mit den Traditionen des Propheten.

Der Prophet vertraute immer auf Ali, vom Anfang seiner Mission an bis zu seinem Tod. Hunderte von Fällen, Anlässen und klaren Beispielen gibt es zu berichten, die beweisen, dass die endgültige Wertung in der Würde der Person und die Hoffnung des Propheten mit Ali und seiner Familie verbunden waren, um seine Mission fortzusetzen.

Auf der anderen Seite folgt der Islam auch der Entscheidungsfindung des Rates. Wir sehen, dass der Prophet selbst im Laufe seines Lebens Beratungen hielt und manchmal sogar eine andere Meinung seiner eigenen vorzog, anstatt auf dieser zu bestehen.

Wir sehen, dass in der Schlacht von Uhud der Prophet in Medina bleiben wollte, während die jüngeren Leute die Stadt verlassen wollten, um in den Kampf zu ziehen. Nach einer Abstimmung gewannen die jungen Menschen. Der Prophet war in der Minderheit, akzeptierte diese Entscheidung aber, ging sofort hinaus und kam bewaffnet zum Kampf ausgerüstet zurück. Wir sehen, obwohl die Position des Propheten bekannt war, erlaubte er dem Volk abzustimmen und seine Meinung auszudrücken. Er schätzte das Votum der Mehrheit in sozialen Angelegenheiten. Eine solche Form von beratender Versammlung durch die Šūrā im Islam ist das wichtigste Prinzip, um die Gesellschaft in Takt zu halten, während die Führung einer sozialen Gruppe ein universelles Prinzip ist. Die Tradition (Sunna) des Propheten zeigt, welchen Stellenwert Muḥammad in seinen persönlichen Handlungen der Beratung, öffentlichen Meinung sowie der Stimme der Mehrheit zukommen ließ.

Auf der anderen Seite darf die Frage der Auswahl entsprechend der Berufung (wiṣāyah) und die Festlegung bestimmter Personen durch den Propheten für die Fortführung seiner Mission von keiner Seite bestritten wird. Die Menschen können versuchen, es anders zu erklären. Aber niemand kann die wesentliche Tatsache leugnen.

Wie können diese zwei widersprüchlichen Standpunkte in Einklang gebracht werden? Auf der einen Seite haben wir die Prinzipien des Korans, die Traditionen des Propheten und den Geist des Islam, d. h. die Abhängigkeit von Menschen, öffentlichem Rat und Stimmenmehrheit. Auf der anderen Seite haben wir die Person des Propheten selbst, der in Bezug auf das Kalifat und seine Nachfolge die Auswahl nach der Berufung festlegte.“<sup>474</sup>

Ali Schariatis Hypothese über die Aufteilung der Perioden nach dem Hinscheiden des Propheten Muḥammad in zwei Zeitabschnitte: die Zeit des Kalifats der 12 Imāme nach dem Tode des Propheten und die folgende Zeit nach dem zwölften Imām, in der die Muslime durch Šūrā die weiteren Kalifen ernennen dürfen.

Ali Schariati sagt, dass der Prophet des Islam von 12 Menschen [einer nach dem anderen] als seinen Kalifen gesprochen hat. Das beweist, dass die Kalifatsidee nach der Šūrā verwaltet werden soll, weil der Islam als die letzte Religion für die Ewigkeit gekommen ist. Dabei reichen natürlich 12 Kalifen bis zur Endzeit der Welt nicht. Deshalb müssen die Muslime das

---

<sup>474</sup> - Shariati, Ali: Selection and/or Election [vesayat va showra], translated by Ali Asghar Ghassemy, S. 4-6.

Thema so kategorisieren, dass die Zeit nach dem Ableben des Propheten im Islam in zwei Perioden aufgeteilt wird, die provisorische Zeit der 12 Kalifen nach dem Propheten Muḥammad und die Zeit, die gleich nach dem Tode des zwölften Kalifen beginnt und bis zur Endzeit andauert. Schariati vertritt die Meinung, dass in der zweiten Periode die Muslime das Prinzip Šūrā als ein bedeutendes Prinzip des Islam praktizieren dürfen, bzw. müssen. Er schreibt dazu folgendes:

„Ich muss zunächst erklären, dass die Shi'iten ohne jeden Zweifel glauben, dass die Nachfolger des Propheten des Islam, die von ihm selbst ernannt wurden, 12 Menschen sind. Wir glauben nicht, dass es mehr als diese 12 sein können. Aber wir wissen, dass der Prophet des Islams seine Religion als die letzte Religion kannte; das heißt, eine Religion, der die Menschheit für immer zu folgen hat. Wie könnte es möglich sein, dass der Prophet zunächst sagt: "Der Islam ist eine ewige Religion“, und dann, als er die Führer für seine Gesellschaft ernennen wollte, nur 12 Personen gewählt hätte? Er hat nicht gesagt, dass seine Nachkommen, wer und wo immer sie sind, für immer die Aufgabe hätten, seine Gesellschaft zu führen. Er hat nie so etwas gesagt. Das Imāmah ist ja keine Stiftung für seine Kinder. Es sind lediglich diese besonderen 12 Personen, die durch den Propheten als Nachfolger vorgesehen wurden.

Nun stellt sich folgende Frage: Nehmen wir an, dass die Worte und Meinungen des Propheten realisiert worden wären und nach seiner Zeit 12 Nachfolger ihm gefolgt und die Gesellschaft und Geschichte geführt und regiert hätten, wie der Prophet es wollte. Aber was wäre dann passiert, wenn niemand benannt worden wäre? Er spricht von sonst niemandem. Somit wird deutlich, dass nach der Regierung der angegebenen Personen, deren Religion und Führung er für ewig wahrnahm, wir dann das zweite Prinzip akzeptieren müssten, das heißt, das Prinzip der Wahl nach dem Rat und der Treue.

Also sieht die Angelegenheit wie folgt aus: Es gibt zwei historische Phasen nach dem Propheten. Eine vorübergehende Phase ist die Phase der 12 Führer der islamischen Gesellschaft. Sie leiten die islamische Geschichte, um die islamische Gesellschaft zu fördern. Dies wird organisiert durch 12 bestimmte Personen, gewählt seitens des Propheten. Der Prophet blieb über die zweite Phase schweigsam. Religion und Gesellschaft setzen sich aber fort. Daher sollten wir uns wieder auf das zweite Prinzip, das auch ein islamisches Prinzip ist, nämlich das Prinzip des Rates und der Treue, stützen. Dies ist das Prinzip, auf das heute alle Intellektuellen der dritten Welt, Lateinamerikas, Asiens und vor allem der Länder,

die jüngst unabhängig geworden sind, ihre Gesellschaften gestützt haben. Sie glauben an dieses Prinzip.“<sup>475</sup>

Hier tritt die Frage auf, wie Schariati nachweisen kann, dass der Prophet über die zweite Phase der Geschichte nach seinem Hinscheiden, d. h. die Periode nach den 12 Imāmen geschwiegen hat, wenn er schreibt: „The Prophet remained silent about the second phase“? Wenn der Prophet über die kleineren Aufgaben der Muslime so ausführlich geredet hat, wie wäre es dann möglich, dass er, der seine Religion als für die Ewigkeit gültig betrachtete, nur für die provisorische Zeit nach seinem Hinscheiden, d. h. von der Frühzeit des Islam an bis zum Tode des letzten der 12 Imāme gesprochen und Vorkehrungen getroffen haben und sich gleichzeitig über die dauernde bzw. ewige Periode gar nicht geäußert haben soll? Könnte der Prophet zumindest nicht einmal gesagt haben, dass die Muslime nach der ersten Periode reif genug sind und ihren Kalif oder Präsident selbst wählen können?

Wenn wir die Idee von Schariati annehmen und die Aufteilung der Zeit nach dem Hinscheiden des Propheten in zwei Phasen akzeptieren, wie ist dann eigentlich das Prinzip Šurā nachzuweisen? Wenn der Prophet selbst in diesem Zusammenhang keine Vereinbarung getroffen hat, dann können auch andere Methoden in Frage kommen wie z. B. die, dass jeder von den 12 Kalifen vor seinem Tode den nächsten Stellvertreter vorstellen kann, so wie der Prophet selbst nach seiner eigenen Periode ‘Alī zu seinem Stellvertreter ernannt hat, oder wie bei Abūbakr, der ‘Umar als seinen Stellvertreter bestimmt hat. Denkbar wäre auch ein Gremium, dessen Mitglieder mit der Wahl des nächsten Kalifen beauftragt werden. Das wäre vergleichbar dem Gremium, das ‘Umar vor seinem Tode bildete, um von ihm den nächsten Kalifen wählen zu lassen. Unter Šurā versteht man im Allgemeinen und auch nach der Auslegung von Schariati, dass die Menschen nach der ersten Phase reif genug sind, um direkt an der Wahl teilnehmen zu können und ihren gewünschten Kalifen und Regenten selbst auszusuchen. Dabei kann auch die Konkurrenz unter den Parteien zum Tragen kommen, und die Ämter können dann entsprechend dem Wahlausgang nach der Mehrheit der abgegebenen Stimmen verteilt werden.

Diese Beispiele zeigen, dass die Analyse von Dr. Schariati nicht vollkommen ist, und wenn er meint, dass der Prophet über die Zeit nach dem 12. Imām nichts hat verlauten lassen, so bedeutet dies nicht unbedingt, dass alles, was im Namen der Šurā geschah, zu rechtfertigen oder richtig zu nennen wäre.

---

<sup>475</sup> - Ebenda, S. 10-11.

## Schlussfolgerung

Die Debatte über die Legalität der islamischen Herrschaft oder des Kalifats ist eines der wichtigsten Themen der politischen Philosophie des Islams. Die Legalität bedeutet in diesem Sinne, dass der Staat die politische Macht ausüben darf und die Muslime und die anderen Anwohner des islamischen Landes diesem Staat gegenüber zum Gehorsam verpflichtet sind.

Grundsätzlich kommt in der politischen Philosophie des Islams die Herrschaft und die Machtausübung ganz alleine Gott zu (*lā ḥukma illā lillāh*)<sup>476</sup> und die Menschen erhalten dieses Recht lediglich unter dem Herrschaftsrecht Gottes, d. h. sie haben kein wesentliches Recht in diesem Zusammenhang.

Unter Muslimen gibt es keine Meinungsverschiedenheiten darüber, dass die Herrschaft des Propheten Muḥammad auf die göttlichen Basis gegründet war, d. h., er hatte sein Herrschaftsrecht direkt von Gott bekommen. Aber nach seinem Hinscheiden ging es dann um eine Auseinandersetzung unter Muslimen und es entwickelten sich die zwei Hauptströmungen- Schiiten und Sunniten. Jede Gruppe hat hinsichtlich der Legalität des Staates ihre eigenen Grundsätze und unterschiedlichen Vorstellungen in die Diskussion eingebracht.

## Die Grundlagen der Legalität

Grundlegend basiert das politische System der Sunniten auf zwei Theorien, auf einer älteren und einer neueren.

Danach begann das alte System nach dem Hinscheiden des Propheten und dauerte fort bis zum Zusammenbruch des osmanischen Kalifats im Jahr 1924. Das neue politische System, das noch nicht existiert, beruht dann auf den neuen Theorien und lehnt einige Hypothesen des alten Systems ab.

Anhänger der neuen Theorien meinen, dass der Treueid der Leute des Lösens und des Bindens (*ahl-i ḥall-i wal-ʿaqd*) lediglich eine Empfehlung bedeutete und ohne einen Treueid aller Muslimen als mangelhaft betrachtet werden sollten. Die Muslimen waren demnach

---

<sup>476</sup> - Sure 6, Vers 57: Die Herrschaft gehört Gott alleine.

berechtigt, den empfohlenen Kalifen durch eine Wahl entweder zu akzeptieren oder ihn abzulehnen.

Die allgemeine Anerkennung der Muslimen ist deshalb das, was als die Grundlage der Legalität des Staates berücksichtigt werden darf und dies ist mit keiner anderen Methode zu ersetzen oder zu vergleichen.

Auf dieser Basis, haben die neuen Theorien normalerweise demokratischen Tendenzen und deuten auf zwei Elemente hin: allgemeine öffentliche Beteiligung und Beratung.

### **Die alten Theorien der Sunniten**

Bei den alten Theorien der Sunniten über das Kalifat gibt es drei legale Methoden zur Nominierung des Kalifen:

#### **1- Auswahl durch die Leute des Lösens und des Bindens**

Diese Leute (*ahl-i ḥall-i wal-ʿaql*) sind bei den Rechtsgelehrten der Sunniten als die „*ahl ul-iḥtīyār*“ (die Gefährten der Wahl) bekannt und sind die Menschen, die dafür drei Voraussetzungen, nämlich Gerechtigkeit, genügendes Wissen und Vernunft (Erkenntnisstärke) besitzen. Wenn solche Leute einen Staat bauen, würde jener Staat, nach der Meinung der alten Theoretiker legal sein.

Abulḥasan Māwardī, einer der berühmten politischen Gelehrten der Sunniten, sagt in diesem Zusammenhang: „Wenn die Leute des Lösens und des Bindens sich sammeln, um unter sich einen Imām auszusuchen, müssen sie den tugendhaftesten und perfektsten Menschen für die Imāmāh (Führung) feststellen, den die Menschen gerne anerkennen. Sie müssen ihn als Imām bestimmen und ihn über ihre Wahl informieren. Wenn er dann dieses Amt annimmt, müssen die Muslimen ihn anerkennen. Durch diesen Treueid (Anerkennung) wird für ihn die Imāmāh festgestellt.“<sup>477</sup>

Hinsichtlich der Legalität der Leute des Lösens und des Bindens sind zwei Punkte zu betrachten:

---

<sup>477</sup> - Māwardī, Abulḥasan: *Al-Aḥkām al-Sultānīyah*, S. 7.



Erstens: In diesem Sinne ist keine Konsens dieser Leute notwendig, sondern die Präsenz einiger von ihnen. Bei den sunnitischen Gelehrten gibt es verschiedene Meinungen über die erforderliche Zahl der Gruppe, die die Ernennung des Kalifen bewerkstelligt. Einige von diesen Theoretikern gehen sogar davon aus, dass nur die Präsenz einer Person von den Leuten des LöSENS und des Bindens für so eine Sitzung genügt.

Zweitens: Nach der Auffassung der Sunniten, ist es nicht nötig, dass die Leute des LöSENS und des Bindens aus der Hauptstadt des islamischen Landes kommen und sie betrachten diese Voraussetzung lediglich als empfehlenswert und nicht als obligatorisch.

Es ist wichtig zu erwähnen, dass im Laufe der islamischen Geschichte, die Leute des LöSENS und Bindens nur in wenigen Fällen einen Kalifen ernannt haben. Diese Methode zur Ernennung eines Kalifen wurde im Vergleich mit anderen Methoden sehr selten realisiert.

## **2- Istihlāf (Ernennung des Nachfolgers)**

Die Ernennung des nächsten Kalifen durch den amtierenden Kalifen heißt Istihlāf. Dabei handelt es sich ebenfalls um eine legale Methode aus der Sicht der sunnitischen Gelehrten. Ihrer Meinung nach hat die Šari'a (islamisches kanonisches Gesetz) zur Ernennung des Kalifen einige Voraussetzungen festgestellt. Die Übereinstimmung einer Person mit diesen Voraussetzungen zu konstatieren, wird als Aufgabe der Experten bezeichnet. Weil der Kalif als einer der Experten und kenntnisreichen Personen der islamischen Gesellschaft betrachtet wird, würde im Fall der Bestimmung des nächsten Kalifen diese Ernennung als legal betrachtet werden.

Diese Methode ist die geläufigste Methode bei den Sunniten. Aber angesichts der historischen Realitäten muss festgestellt werden, dass die Kalifen normalerweise von Generation zu Generation und vom Vater zum Sohn an die Macht kamen. Sie waren nicht die ausgewählten und über das richtige Wissen verfügenden Menschen der Gesellschaft, wie die Vertreter der Position dieser Gelehrten meinen, die sie als die Experten klassifizieren, sondern sie erbten die Herrschaft von ihren Vätern und leiteten diese an deren Söhne weiter, wie es bei den Umayyaden, Abbasiden und später dann auch bei den Osmanen der Fall war.

Diese Methode ist nach der Ansicht der sunnitischen Gelehrten gültig, weil Abūbakr (der erste Kalif nach dem Hinscheiden des Propheten) den nächsten Kalifen 'Umar ernannte. Dann wurde diese Methode als die geläufigste Methode bei den sogenannten islamischen Dynastien

(Abbasiden und Ummayyaden) stabilisiert und allmählich in eine erbliche Thronfolge verwandelt.

Ein moderner sunnitische Denker wie Rashid Riḍā verteidigte die Bestimmung des künftigen Kalifen durch den amtierenden im Falle des ersten und zweiten Kalifen nach dem Propheten, gleichzeitig kritisiert er aber im Gegensatz dazu Mu‘āwīah, weil dieser seinen Sohn Yazīd zum Kalifen bestimmte:

Mu‘āwīah hat den Treueid für seinen frevlerischen Sohn Yazīd durch Gewalt und Bestechung bekommen und wurde mit keinerlei Widerstand - mündlich oder anders - konfrontiert, außer im Ḥiǧāz.<sup>478</sup>

Dr. Ḥasan Ḥanafī zitiert Abul A‘lā Maudūdī so:

Wenn die Herrschaft Gott gehört, dann ist *al-‘istiḥlāf* [Seine Stellvertretung] nicht gültig außer im Bereich der Regierung. Denn der wahre Regent im Islam ist allein der einzige Gott Und wenn man diesen grundsätzlichen politischen Standpunkt betrachtet und die Standpunkte derjenigen, die sich aufmachen, um das islamische Gesetz auf der Erde zu vollziehen, würde klar, dass ihr Standpunkt nichts außer der Stellvertretung des wahren Herrschers [Gott] darstellt und das genau ist der Standpunkt *‘Ulu l-‘Amr* [Befehlshaber] im Islam.<sup>479</sup>

Ḥanafī zitiert Maudūdīs Aussagen weiter folgendermassen: Das Gesetz des einzigen Gottes schafft alle menschlichen Gesetze ab und es gibt kein Recht für die Gottesdiener, um das zu hinterfragen und sich mit Gottes Vorschriften auseinanderzusetzen; denn was Gott verboten hat, ist verboten und was Er erlaubt hat, ist zulässig, weil Gott der Besitzer von Allem ist und tut, was Er will. Wahrlich, der Koran hat den Gehorsam des Menschen gegenüber Gott, dem Gesandten und den Befehlshabern vorgeschrieben Über die Herrschaft Gottes hat er folgendes geschrieben: „...Wer nicht nach dem waltet, was Gott [als Offenbarung] herabgesandt hat, der gehört zu den Ungläubigen.“<sup>480</sup> „Und diese Verse sind gültig für alle Gemeinschaften, zu allen Zeiten und an jedem Ort. (Abul A‘lā Maudūdī: *al-Ḥukūmah al-Islamīyah* [Der islamische Staat], S. 67-74).“<sup>481</sup>

---

<sup>478</sup> - Rašīd Riḍā, Muḥammad: *Al-Ḥilāfah au al-Imāmah al-Uẓmā*, S. 44.

<sup>479</sup> - Maudūdī, Seyyed Abul A‘lā: *Nazarīyyah al-Islām al-Sīyāsīyah*, S. 45.

<sup>480</sup> - Sure 5, Vers 44.

<sup>481</sup> - Ḥanafī, Ḥasan: *Al-Dīn wal-Ṭaurah fī Miṣr 1952-1981*, Band 5, *al-Ḥarakāh al-Dīnīyah al-Mu‘āṣirah*, S. 127.

### 3- Nötigung und Gewalt

Nötigung und Gewalt sind auch eine Methode, die das Kalifat bei den sunnitischen Gelehrten legalisiert. Ihrer Meinung nach, wäre das Kalifat jener Person, die ohne Anerkennung durch die Leute des LöSENS und des Bindens und ohne *Istihlāf* (Ernennung des Nachfolgers) und lediglich durch Schwert und Gewalt an die Macht gekommen ist, legal. Aḥmad b. Ḥanbal (gest. 241/855) sagt in diesem Sinne: „Wenn jemand mit dem Schwert die Menschen besiegt und Kalif würde und *Amīr al-Muʿminīn* (Befehlshaber der Gläubigen) genannt würde, dann wäre es für keinen Gläubigen zulässig, dass er ihn sogar für eine kurze Weile (wie eine Nacht) ablehne und ihn nicht als seinen Imām anerkenne, egal, ob er (der Kalif) gut oder böse wäre“<sup>482</sup>

Fast alle Vorgänger der sunnitischen Gelehrten, die die nachfolgenden Gelehrten ebenso wie die Schriftsteller des 20. Jh. tief beeindruckt haben, betonen, dass, wenn irgendjemand mit Gewalt und durch seine Armee an die Macht komme, und zwar ohne jeden Treueid, dass auch dann seine Imāmah und sein Kalifat als legal betrachtet werden muss, selbst wenn er nicht der Sippe Qurayš angehöre, d. h. Türke oder Perser wäre. Es ist auch irrelevant, ob er (der Kalif) alle Voraussetzungen des Kalifats besitze oder nicht besitze und auch ungeachtet der Tatsache, dass er ein Frevler und unwissend oder ein tugendhafter Mensch und wissend wäre.

„Nötigung und Gewalt ist aus der Sicht der Sunniten in diesem Fall legal. Es gibt nur eine Ausnahme. Für den Fall, dass der Sieger in einem Machtkampf selbst Muslim wäre und an die Herrschaft nach dem Tode des amtierenden Kalifen, der seinerseits selbst die Macht durch die Nötigung erzielt hätte, dann dürfte man in diesem Fall den Usurpator mit Gewalt besiegen und niederschlagen.“<sup>483</sup>

Nach der grundsätzlichen Auffassung der sunnitischen Theoretiker braucht eine Person in solchen Zusammenhängen nicht die allgemeinen Voraussetzungen für das Kalifat zu besitzen, weil die Ordnung und Sicherheit der Gesellschaft wichtiger sind als die Aufrechterhaltung der Bedingungen der Bestimmung der islamischen Herrschaft.

---

<sup>482</sup> - Al-Furāʾ, Muḥammad b. al-Ḥusayn: *Al-Aḥkām al-Sulṭānīyyah*, S. 24 und Māwardī, Abulḥasan: *Al-Aḥkām al-Sulṭānīyah*, S. 6.

<sup>483</sup> - Māwardī, Abulḥasan: *Al-Aḥkām al-Sulṭānīyah*, S. 6.

## Die neuen Hypothesen

Die neuen Theorien der sunnitischen Welt im Bezug auf das Kalifat stellen sich teilweise als gegensätzlich zu den älteren Theorien dar. Sie betonen die Wahl durch die Menschen und gehen davon aus, dass die Ansicht der Leute des Lösen und des Bindens lediglich als Empfehlungen betrachtet werden sollten und jede Ernennung des Kalifen ohne die Teilnahme aller Muslime in einer betreffenden Wahl ungültig ist.

Wie erwähnt, die neuen Theoretiker haben normalerweise demokratische Tendenzen und stützen sich auf zwei Elemente: Die Beteiligung der Bevölkerung und Beratung.

## Das Prinzip *Šūrā* (Beratung) als eine Basis der Ernennung des Kalifen

Nach der Meinung einiger Autoren spielt das wichtige islamische Prinzip *Šūrā* (Beratung) keine Rolle bei den Schiiten, sogar bei deren zeitgenössischen Gelehrten. Es ist aber immer noch nicht klar, wo dieses Prinzip bei den Sunniten richtig funktionierte. Die Art und Weise der Ernennung des ersten Kalifen (Abūbakr)<sup>484</sup> und die Geschichte der ersten *Šūrā* (Beratung) zeigt, daß die Teilnehmer vollkommen geheim und in Abwesenheit der meisten Muslime - darunter die prominenten Gefährten des Propheten - jemanden als den ersten Kalifen ernannt hatten.

*Šūrā* wurde auch bei der Ernennung des zweiten Kalifen nicht realisiert, als Abūbakr sich erlaubte, ‘Umar als seinen Nachfolger festzustellen, bzw als ‘Umar, ohne jede Erlaubnis von Muslimen, eine sechs-köpfige Kommission bildete, um jemanden unter sich als dritten Kalifen zu ernennen und gab einer Person von ihnen das Vetorecht (‘Abd al-Raḥmān b. ‘Ouf, der Schwiegersohn von ‘Uṭmān). Ob von so einer Kommission jemand außer ‘Uṭmān herauskommen könnte? Darüber hinaus hatte ‘Umar für die Bildung dieser Kommission sich mit niemandem, sogar mit keinem Gefährten des Propheten konsultiert. Außerdem stellt sich die Frage, inwieweit es sich um eine Beratung handelte, wenn ‘Umar den Mitgliedern dieser Kommission mit der Hinrichtung drohte, wenn sie sich nicht auf jemanden einigten?

---

<sup>484</sup> - ‘Umar schilderte das Kalifat Abūbakrs so: „Der Treueid Abūbakrs war ein Zufall (nicht gezielt, zufällig), **dessen Übel** Gott hemmte und wer euch zu so einer Tat [nochmals] einlädt, **tötet ihn!**“ (Buḥārī, Muḥammad b. ‘Ismā‘īl: *Ṣaḥīḥ-i Būḥārī*, Bāb al-Ḥudūd, Überlieferung 6328; ‘Asqalānī, Ibn-i Ḥaḡar: *Faṭḥ ul-Bārī*, Ğuz’ (Abschnitt) 12, S. 129), obwohl ‘Umar selbst in Saqīfah als die erste Person das Kalifat Abūbakrs anerkannte!

In der Geschichte der Dynastien der Umayyaden und 'Abbasiden ist auch klar, dass sie die dieses Prinzip vollkommen außer Acht ließen und jeder nach dem anderen erblich in der Reihenfolge von Generation zu Generation oder durch Blutvergießen und Staatsstreich und zwar ohne jede Šūrā an die Macht kam.

Die historische Wahrheit zeigt, daß das Prinzip der Beratung, nicht nur bei den schiitischen Gelehrten, sondern auch in der sunnitischen Welt, niemals realisiert worden ist, aber mit dem besonderen Unterschied, daß die Schiiten sich, im Sinne des Kalifats, auf die koranischen Verse berufen und meinen, daß es immer nur Gott der Erhabene gewesen ist, der die Kalifen bestimmt hat und es den Menschen nie gestattet war, einen Kalifen oder Imām zu bestimmen, wie es bei dem Propheten Abraham der Fall gewesen war. Einige Verse in diesem Zusammenhang, an die sich die Schiiten berufen, sind wie folgt:

„ICH (Gott) bin dabei, auf der Erde einen Kalifen einzusetzen“.<sup>485</sup>

„Und ER (Gott) ist es, DER euch zu Kalifen (Nachfolgern) auf der Erde gemacht hat“.<sup>486</sup>

„...und (ER) hat euch zu Kalifen -Nachfolgern/ Statthaltern- auf der Erde gemacht“.<sup>487</sup>

„Die koranische Idee der Beratung spielte nie eine wichtige Rolle unter den Zwölfer schiitischen<sup>488</sup> Gelehrten. Das kann durch die historische Überhöhung der Imāme, vermutlich vergeistigt inspiriert und von Gott bezeichnet, sowie von der schiitischen Lehre auf dem Mahdī und der politischen Keuschheit der Mehrheit der religiösen Gelehrten, erklärt werden. Es ist wahr, dass seit der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, die schiitischen Reformer sich von Zeit zu Zeit auf Šūrā bezogen haben,<sup>489</sup> wie ihre sunnitischen Kollegen, um z. B. die Vertreter oder beratenden Gremien oder auch Konzepte der direkten Demokratie zu legitimieren. Dies betrifft jedoch nur die kühne und einfache Nutzung eines populären koranischen Begriffs, wie in der Charakterisierung der politischen Partei betroffene

---

<sup>485</sup> - Sure 2, Vers 30 „انى جاعل فى الارض خليفة“.

<sup>486</sup> - Sure 6, Vers 165 „هو الذى جعلكم خلائف الارض“.

<sup>487</sup> - Sure 27, Vers 62 „هو جعلكم خلفاء الارض“.

<sup>488</sup> - Henceforth, the term Shia always refers to the Twelver Shia. On the role of the *shūrā*-principle in Zaydī and Ismā'īlī thought, see, including further references, Badry, *Zeitgenössische Diskussion*, pp. 132f.; 546, 548 ff.

<sup>489</sup> - For a short survey with an extensive bibliography, see Badry, *ibid.*, pp. 472-511; on the constitutional debate about the principle of counselling in Iran in 1979, cf. Shirazi, *Widersprüche*, pp. 65ff.

Ausschüsse.<sup>490</sup> Im Gegensatz zu der sunnitischen Welt seit dem Ende der 1960er Jahre, gab es keine Entwicklung im schiitischen Islam, um die Beratung grundsätzlich zu einem Brennpunkt der politischen Vorstellungen von einem islamischen System zu machen.

Die Bezeichnung der ranghöchsten Autoritäten der Zwölfer- schiitischen Gemeinschaft zeigt einen ähnlichen „Mangel an Theorie“. Als ein Produkt des neunzehnten Jahrhunderts war die *Marjaʿiyya*<sup>491</sup> nie das Ergebnis eines formellen Wahlprozesses.“<sup>492</sup>

*Šūrā* (Beratung) ist theoretisch ein wichtiges Element zur Ernennung des Kalifen. Abgesehen davon, wie dieses Element zur Bestimmung der Kalifen im Laufe der islamischen Geschichte funktioniert hat, muss man gestehen, dass die Lehre des Kalifats ohne *Šūrā* gar nicht vorstellbar ist. Zumindest bei den Sunniten, insbesondere bei ihren zeitgenössischen Denkern und Intellektuellen, zählt es als die wichtigste Basis der Bestimmung des Kalifen oder die Köpfe der heutigen islamischen Länder.

Bei den schiitischen Gelehrten ist es grundlegend anders. Es gibt verschiedene Auffassungen im Bezug auf die Pflichten der Muslimen und hinsichtlich der Rolle der ‘Ulamā’ (Gelehrten). Besonders nach der großen Verborgenheit des zwölften Imāms gibt es bei der Schia kontroverse Lehren:

„Bei den modernen (zwölfer-) schiitischen Autoren treffen wir - wie bei den sunnitischen – auf unterschiedliche Theorien zum politischen System und divergierende Ansichten über den Stellenwert des Konsultationsgedankens. Im Wesentlichen sind in der Neuzeit folgende Tendenzen bei der Beschäftigung mit dem islamischen System in der Phase der „großer *ḡayba*“ (seit 329/941)<sup>493</sup> zu erkennen.“<sup>494</sup>

---

<sup>490</sup> - For example, the party organization of the Lebanese Ḥizbullah (see Rosiny, *Islamismus*, pp. 126ff., particularly diagram 10, p. 132). Various fundamentalist parties based their internal organization of the Koranic principle of counselling; for the Sunnite parties, see Badry, *Zeitgenössische Diskussion*, pp. 579-86.

<sup>491</sup> - Religionswissenschaftliche Autorität.

<sup>492</sup> - On the establishment of the *marjaʿiyya*, see the detailed articles of Moussavi („Establishment“, pp. 35ff., and „Institutionalization“, pp. 279ff.) and Amanat („In Between the Madrasa“, pp. 98 ff.). A short overview is given in OE, III, pp. 45ff. (N. Calder); EP, VI, pp. 548ff. (J. Calmard); Momen, *Introduction*, see index; Halm, *Der schiitische Islam*, pp. 133ff; Badry, Roswitha: *Marjaʿiyya and Shūrā, The Twelver Shia in modern times: religious culture & political history*, edited by Rainer Brunner and Werner Ende, pp. 188-9.

<sup>493</sup> - Madelung (Authority 1982: 165f.; s.a. in ders. 1985) beschreibt die Folgen dieses Ereignisses folgendermaßen: Mit dem Tod des letzten Repräsentanten des verborgenen 12. Imam wurde die imāmische

1. Jede Regierung während der „großen *Ġayba*“ wird für illegitim gehalten und eine Einmischung der '*Ulamā*' in die Politik deswegen abgelehnt. Diese Meinung vertraut Ende der 50er Jahre dieses (20.) Jahrhunderts bspw. Šayḥ Maḥmūd Ḥalabī, der Begründer der „*Ḥuġġtūiya* Gesellschaft“, einer Fraktion konservativer „Kleriker“.<sup>495</sup> Seine Ansicht teilen weitere zeitgenössische konservative Gelehrte, so z. B. die Āyatullāhs Ḥasan Qomī (Jg. 1911)<sup>496</sup>, Muḥammad Riḍā Golpāyegānī (1898-1993)<sup>497</sup>, Abūlqāsem Ḥo'ī (1899-1985)<sup>498</sup> und Šahābeddīn Mar'asī Naḡafī (1900-89).<sup>499</sup>

---

Gemeinde anscheinend mit einem vollkommenen Verlust legitimer Autorität konfrontiert, zwar nicht auf praktischer Ebene, da die Imame mit Ausnahme des kurzen Kalifats von 'Alī nie faktisch regiert hatten, doch auf theoretischer Ebene erforderte die neue Situation „... a radical reorientation of Imami thought opening a process of internal discussion, and sometimes of bitter conflict, within the community which has lasted centuries and, by its nature, cannot ultimately be resolved except by the reappearance of the infallible imam. – In the religious sphere, it was only natural that much of the authority of the imams now developed upon the ulama. Just as in Sunnism ... The Shiite ulama now became the heirs of the imams ... Eventually, at least from the Safavid age, the ulama even came to claim a general deputyship (*niyāba* 'amma) of the Hidden Imam on this basis ...“. Vgl. auch: EI2, s.v. *mardja*'-i *taqlid*, VI, 550 (J. Calmard); Momen (1985): 170 f., 189 ff.; Halm (1988): 67 ff.

<sup>494</sup> - Vgl. auch Djalili (1981: 18 f.), der vier bis fünf Antworten auf die Herrschaftsfrage in der Zeit der großen *ġayba* verzeichnet. Neben den hier erwähnten nennt er noch die Schule, die das Imāmah als rein spirituelle Institution ansieht, darunter Mullā Šadrā Šīrāzī (st. 1640). – Momen (1985: 193 ff.) zeichnet drei mögliche politische Relationen zwischen '*ulamā*' und Staat auf: Kooperation, Aktivismus, Zurückhaltung.

<sup>495</sup> - Zu dieser Gruppierung Momen (1985: 296): In der Pahlawī-Ära war die *Ḥuġġtūiya* auch als „Anti Bahā'ī-Gesellschaft“ bekannt; nach der Revolution stellte sie eine „Fraktion“ innerhalb der IRP. Die intensive Diskussion 1982/83 über die *Ḥuġġtūiya* drehte sich indirekt um das Für und Wider der „Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten“, denn die *Ḥuġġtūiya* soll sich gegen das Ḥumaynische Konzept ausgesprochen haben. Die Niederlage der *Ḥuġġtūiya* wurde durch die Tatsache signalisiert, daß Šayḥ Ḥalabī gezwungen war, Teheran zu verlassen und sich nach Mašhad zurückziehen.

<sup>496</sup> - Zu seiner Person (geb. in Naḡaf, studierte in Mašhad; seit 1948 residiert er in Mašhad und wurde dort nach dem Tod von Āyatullāh Milānī 1975 *marḡa'*). Es finden sich kurze Angaben bei Momen (1985): 318; Richard (1983): 88. – Als *marḡa'* *at-taqlid* wird ein zwölferschiitischer Gelehrter bezeichnet, der zu Lebzeiten, aufgrund seiner Fähigkeiten und seiner Weisheit, zu einer „Quelle der Nachahmung“ (oder „Instanz der Bevollmächtigung“) wird; die Gläubigen ohne *iġtihād*-Befähigung sind gehalten, in Glaubensfragen einem *marḡa'* zu folgen. Vgl. dazu bspw.: EI2, VI, 548-56 (J. Calmard); Halm (1988): 134 f.; Momen (1985): Index, u.a. 246 ff.

<sup>497</sup> - Zu ihm Momen (1985) 312; Richard (1983): 87; Nachruf in *Spektrum Iran* (Bonn), Jg.7, Nr. 1/1994, S.72.- Nach Akhavi (1980: 170) vertrat Gulpāyigānī hingegen dieselbe Meinung wie Šarī'atmadārī (s.u.), d.h., der „Klerus“ sollte die Rolle des Hüters der politischen Ordnung übernehmen.

<sup>498</sup> - Ḥu'ī war führender *marḡa'* des Irak; Angaben zu seiner Person finden sich bei Momen (1985): 315; Richard (1983): 87 f.; Akhavi (1980): 170; Wiley (1992): Index. – Die Vorlesungen Ḥumaynī, in denen er seine *wilāyat-i faqih*-Theorie formulierte, waren anscheinend durch ein Rechtsgutachten des Großāyatullāh Ḥu'ī hervorgerufen worden, „in dem dieser auf eine studentische Anfrage hin die Berechtigung zur Übernahme direkter Regierungsgewalt durch die schiitischen Rechtsgelehrten als politische Sachwalter des verborgenen Imam bestritt“ (Klaff 1987: 64; s.a. Fischer 1983: 157).



2. Obgleich jedes Regime bis zur Rückkehr des 12. Imām nur bedingt legitim ist, wird eine Mitarbeit an der Regierung für islamisch gerechtfertigt angesehen. Bis in 19. Jahrhundert war dies die gängige Meinung imāmitischer Gelehrter. Diese Idee wurde erstmals von Šarīf al-Murtaḍā (ʿAlam al-Hudā, 355/966-436/1044) formuliert: Die Zusammenarbeit mit einem (einer) rechtmäßigen und gerechten Herrscher (Regierung) sei nicht nur zu erlauben, sondern vielleicht sogar als verpflichtend anzusehen. Selbst die Zusammenarbeit mit einem ungerechten Herrscher und Usurpator sei unter gewissen Bedingungen gestattet.<sup>500</sup> Wenn die Amtsübernahme die Vermeidung unerlaubter Aktionen und die Erfüllung des „*amr bil-maʿrūf*“ (Das Rechte gebieten) ermögliche, oder wenn eine Zusammenarbeit mit der Regierung gewaltsam erzwungen werde, andernfalls Schaden für Besitz und Person befürchtet werden müsse, sei nichts gegen eine Kooperation mit einem Unrechtsregime einzuwenden. Die Möglichkeit, eine falsche Absicht vorzugeben, um ein rechtmäßiges Ziel zu erreichen, sah Šarīf al-Murtaḍā aufgrund der Tatsache als legitim an, daß ʿAlī an der von ʿUmar einberufenen *Šūrā* teilgenommen hatte, „although he knew, that the exercise of the functions of the Imāmahe is not rightfully obtained from such a council“.<sup>501</sup> Diese Thesen von ʿAlam al-Hudā fanden, nur unwesentlich abgeändert<sup>502</sup>, bis in die Neuzeit weitere Befürworter, darunter Šayḥ al-Ṭāʾifa al-Ṭūsī (st. 460/1067), Ibn Idrīs (st. 598/1202),

---

<sup>499</sup> - Geboren in Nağaf, dort auch Studium, seit ca. 1924 im Qom tätig (Richard 1983: 87; Momen 1985: 317; Aziz 1993: 221, Anm. 42). – Zu den Angaben unter Punkt 1: Amjad (1989): 149 f.; Hunter (1988c): 268.

<sup>500</sup> - Zu dieser Abhandlung von Šarīf al-Murtaḍā: Madelung (Treatise 1982/85): 24 ff. – Zu dieser Position im allgemeinen s.a. Madelung (Authority 1982/85: 170) Obgleich die *ʿulamāʾ* mit dem Eintreten der großen *ḡayba* allmählich für sich die absolute Stellvertreterschaft des verborgenen Imam beanspruchten, begnügten sie sich doch meist mit dem Recht auf Unterweisung des Herrschers oder die Regierung in religiösen und rechtlichen Angelegenheiten. „A ruler or government thus does not usurp the position of the imam if he or it recognizes the ultimate sovereignty of the imam, is prepared to deliver the rule to him on his appearance and tries to govern in accordance with the will of imams as embodies in Imami law“. Madelung ergänzt (1982/85: 171), daß es angesichts des „funktionalen Charakters dieser Legitimität“ einigen imāmitischen Gelehrten in der modernen Zeit nicht schwer fiel, die Idee einer vom Volk gewählten Regierung anzunehmen.

<sup>501</sup> - Madelung (Treatise 1980/85): 26.

<sup>502</sup> - So sprach bspw. Ṭūsī nicht von der obligatorischen Annahme eines Amtes unter einem gerechten Herrscher; er qualifizierte eine solche Handlung nur als erlaubt und „wünschenswert“ (Madelung, Treatise 1980/85: 30).

Muḥaqqiq al-Ḥillī (st. 676/1277), Mullā Muḥammad Bāqir (bekannt als Muḥaqqeq Sabzewārī, st. 1090/1679) und Šayḥ Murtaḍā Anṣārī (st. 1281/1864).<sup>503</sup>

3. Reformerische „Kleriker“ sowie von westeuropäischen Systemen beeinflusst, „Laien“<sup>504</sup> setzten sich in der ersten iranischen Revolution (1905-11) für eine konstitutionelle Monarchie ein: die Zwölfer-Schia wurde als „Staatsreligion“ anerkannt, die Übereinstimmung der Gesetzgebung mit der Šarī‘a (mit dem kanonischem Gesetz) sollte von einem Rat der Rechtgelehrten überwacht werden. Diese Konzeption wurde in den Revolutionsjahren 1978/79 bspw. noch von Āyatullāh Šarī‘atmadārī (1904-1985)<sup>505</sup> vertreten.<sup>506</sup>

---

<sup>503</sup> - Zu diesen Angaben Vgl. Madelung (Treatise 1980/85): 30 f.; Enayat (1982): 173. – Praktische Beispiele für eine Kooperation zwischen imāmitischen Gelehrten und sunnitischen Machthabern finden sich in: EI2, VI, 549b (dort auch weitere Literaturangaben zur theoretischen Position); zu den Versuchen iranischer Herrscher (Šafāwiden und Qāğāren, mit Ausnahme von Faṭḥ ‘Alī Šāh), sich mit ungleichem Erfolg dadurch Legitimität zu verschaffen, indem sie sich mit religiösen Gelehrten umgaben, vgl. Digard (1982): 74 ff.

<sup>504</sup> - Zur anfänglichen Rezeption europäischen, u.a. politischen Denkens durch iranische Studenten im Ausland, durch Reisende und Diplomaten seit Anfangs des 19. Jh. vgl. bspw. Hafez Farman-Farmayan: *The Forces of Modernization in Nineteenth Century Iran: A Historical Survey*. In: Polk/Cahmers (1986): 119-151, vor allem 122 f. (Mirza Saleh), 136 ff. (Malkum Khan). 138 f. (Mostashar ad-Dowleh). Zu Malkum Ḥan (1833-1908) speziell, der für eine umfassende Modernisierung (hier: „Verwestlichung“) eintrat und ähnlich wie die Jungosmanen, mit denen er im Istanbuler Exil Kontakt aufnahm, die Etablierung eines nationalen repräsentativen Gremiums befürwortete, vgl. die Studie von Hamid Algar: *Mirza Malkum Kahn*. Berkeley, Los Angeles 1973; Nagel (1981a): II, 274 ff. – Zur Verbindung chiliastischer Ideen mit dem Glauben an eine repräsentative Regierung sowie einen säkularisierten Staat bei den Bahā’ī im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts s. neuerdings Juan R.I. Cole: *Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the 19th Century*. In IJMES, Jg.24 (1992), 1-26.

<sup>505</sup> - Zu ihm und seiner Ablehnung der *wilāyat-i faqīh*-Theorie Āyatullāh Ḥumaynīs: Fischer (1980): 220-22; Bashiriyyeh (1984): 150, 157, 166 f.; Steinbach (1984a): 235; Hiro (1985): 117 f., 139 ff.; Akhavi (1980): 168 f., 173 ff.; Mortimer (1982): 331; Richard (1983): 86 f., 105-107; Aziz (1993): 221, Anm.42; Afrachteh (1981): 106; Klaff (1987): 42 (Anm.3), 83; Tellenbach (1985): 159 f. (hier neben Ṭaliqānī und Muḡnīya als Kritiker von Ḥumaynīs Staatskonzeption erwähnt). - Šarī‘atmadārī, 1904/5 in Tabrīz geboren, studierte in seinem Geburtsort, in Qom sowie Nağaf. Er lehrte zunächst in Tabrīz und später in Qom. Während der Revolte von 1962/63 spielte er eine bedeutende Rolle... Er stellte sich erst im Jan. 1978 gegen das Schah-Regime. Zu Beginn der Revolution forderte er zunächst die strikte Einhaltung der Verfassung von 1906/07. Šarī‘atmadārī lehnte eine direkte Einmischung der *‘Ulamā* in die Politik ab; die „Geistlichen“ sollten die Regierung nur dann beraten, wenn sie gegen den Islam handle. Er befürchtete, daß die Politisierung der religiösen Gelehrten nicht nur diese, sondern den Islam an sich diskreditieren könnte. Aufgrund seiner Ablehnung der neuen iranischen Staatskonzeption wurde er bald unter Hausarrest gestellt (Richard spricht davon, daß dies bereits 1980 erfolgte, Klaff von 1982), alle theologischen Würden wurden ihm aberkannt.

<sup>506</sup> - Badry, Roswith: Die Zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (šūrā), S. 472-4.

Die *Welāyat-e Faqīh*-Theorie Āyatullāh Ḥumaynīs stand bereits im Mittelpunkt zahlreicher Veröffentlichungen.<sup>507</sup> Wir wollen uns im vorliegenden Zusammenhang allein der Frage zuwenden, inwieweit der koranische Konsultationsgedanke in dieser Theorie eine Rolle spielt. Ḥumaynī ging in seiner Schrift (ursprünglich Vorlesungen, die er Ende der 60er Jahre im Nağafer Exil hielt) „*Hukūmat-e Islāmī yā Welāyat-e Faqīh*“ nicht auf das *Šūrā*-Prinzip ein. Ursprünglich hatte er in seiner „Theorie“ weder einen Mağlis-i *Šūrā-yi Millī* noch Verwaltungs- und Produktionsräte, wie sie in der späteren iranischen Verfassung von 1979 verankert werden sollten, vorgesehen, sondern lediglich eine „Versammlung von Spezialisten und Experten“. Die Aufgabe dieses „Planungsrates“ (*Mağles-e Barnāmeḥ Rīzī*) sollte allein darin bestehen, Programme zum Vollzug der islamischen Vorschriften zu erstellen und die Arbeit der verschiedenen Ministerien zu überwachen.<sup>508</sup> Diese Konzeption entsprach der Konsequenzen Anwendung des Primats der *Šarīʿa*,<sup>509</sup> demnach kann keiner legislativen Körperschaft im Islam Gesetzgebungsfunktion zukommen, weil die Normen von Gott gesetzt sind. Erlaubt sind lediglich von Rechtsgelehrten auszuarbeitende Ausführungsbestimmungen.

Welche Funktion *Mašwara* oder *Šūrā* in einem reinen *Welāyat-e Faqīh*-Modell zukommen soll und wie Vertreter dieser Theorie sunnitische Ansichten zur *Šūrā* bewerten, kann beispielhaft einer Schrift entnommen werden, die im Detail analysiert zu werden verdient: Der iranische Gelehrte Seyyed Kāzīm Ḥāʾirī untersucht in seinem „*Asās al-Ḥukūmah al-Islāmīyyah*“<sup>510</sup> drei zeitgenössische Sichtweisen über die „Grundlage der islamischen Regierung“, wobei er die ersten beiden von Anfang an verwirft:

---

<sup>507</sup> - Zur Person sowie zu den Werken Ḥumaynīs u.a: Amir Taheri (1985): *Chomeini und die islamische Revolution*, Hamburg; Göbel (1984): 141 ff.; Campbell/Darvich (1984); Rajace (1983): vor allem 60 ff. zur politischen Theorie; Kelidar (1981); Dilger (1982) – zum Begriff „*wilāyat-i faqīh*“, zur Theorie Ḥumaynīs und zu deren Verankerung in der iranischen Verfassung von 1979; Rose (1983); Fischer (1983); Savory (1988); Habiby/Ghavidel (1981: 142 ff.) – Analyse von *Hukūmat-i islāmī* neben anderen Schriften Ḥumaynīs; Nagel (1981a): 310 ff.; Enayat (1983); Bashiriyyeh (1984); 60 ff.; Akhavi (1980): 163 ff.; Hiro (1985): 48 ff.; Richard (1983): 102 ff.; Klaff (1987): 58 ff., 63 ff.; Mortimer (1982): 325 ff.; Schreiner/Becker/Freund (1982): 137 ff.; Zonist/Hamburg (1987).

<sup>508</sup> - Ḥumaynī, (Āyatullāh) Seyyed Ruḥullāh: (*ḥukūmat-i islāmī*), 43; dt.: Chomeini (1983): 52; s.a. Mortimer (1982): 327 f.; Tellenbach (1985) 151; Klaff (1987): 76; Fischer (1983): 158.

<sup>509</sup> - Allerdings nimmt auch Ḥumaynī nur „sehr abstrakt“ zur *Šarīʿa* Stellung und „gibt selten Hinweise auf ihren positiven Inhalt“ (Klaff 1987: 69).

<sup>510</sup> - Mir war dieses Werk nur in persischer Übersetzung (Teheran 1985) zugänglich, - Ḥāʾirī ist ein iranischer Schüler des irakischen Gelehrten Bāqir aṣ-Ṣadr (zu ihm s.u.) –vgl. Hinweis bei Mallat (1993b): 10; Aziz (1993): 221, Anm. 50.

1. Eine Theorie gehe davon aus, daß die islamische Regierung dem demokratischen System entspreche, wobei *Šūrā* und Demokratie als Systeme verwendet würden.<sup>511</sup> Nach Ḥā'irī hat *Šūrā* nichts mit dem westlichen Demokratiemodell zu tun.<sup>512</sup> Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen beiden Systemen betreffe die Legislative. Im Islam sei Gott der ursprüngliche Gesetzgeber, und lediglich ein kleiner Teil der Legislative würde den *Ulul-Amr* überlassen.<sup>513</sup> Allerdings, so fügt Ḥā'irī wie seine sunnitischen traditionalistischen Kollegen hinzu, sei *Šūrā* von diktatorischen Regimen abzugrenzen.<sup>514</sup>
2. Ein zweites Modell spreche vom „System der *Šūrā*“. Konsultation erstrecke sich auf alle Bereiche, die nicht durch göttliche Gebote und eindeutige Bestimmungen festgelegt worden seien. Ḥā'irī versucht im zweiten Teil seines Werkes<sup>515</sup> nachzuweisen, daß ein „*Šūrā*-System“ keine gesetzliche Grundlage im Islam besitzt;

---

<sup>511</sup> - Ḥā'irī (1985): 17-81.

<sup>512</sup> - (1985): 12, 78f. u.a.; vgl. auch Position Ḥumaynīs (hier nach Tellenbach 1985: 151): Die Gleichsetzung von *šūrā* und Demokratie ist laut Ḥumaynīs indiskutabel; *šūrā* bedeutet für ihn Beratung im Kreis der engsten Vertrauten.

<sup>513</sup> - Vgl. auch Muḥ. Ḥus. Ṭabāṭabā'ī in den 60er Jahren (hier auch Lambton 1964: 128): „Unlike some islamic apologists, especially Persian apologists of the late nineteenth century, Seyyed Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī states categorically that Islam is not just another democratic system as some claimed. Nor it is a communist system. It is of a different order; the decrees of the Islamic community ..., although they are the result of consultation, are based fundamentally, not on the wishes of the majority, but on the truth, and depend for their stability, not on the desires and inclinations of the people, but on a realization what is true“. – S.a. Šīrāzī (Fiqh 1987: Bd. 105, S.84, 85): er zieht aus Systembezeichnung den Begriff „*istišārī*“ dem der Demokratie vor. Zu Muḥammad Šīrāzī (geb. 1928/29 in Nağaf, nach dem Tod seines Vaters 1960 *marğā'*. Zunächst unterrichtet er in Karbalā' *fiqh* und *uṣūl*; seit seiner Ausweisung aus dem Irak 1979 lehrt er in Qom. Er gilt als geistiger Führer der *Munazzamat al-'Amal al-Islāmī*, einer irakischen schiitischen Oppsitionsgruppe) *aš-Šağara aṭ-Ṭayyiba: usrat aš-Šīrāzī*. Beirut (ca. 1983), 70 ff., 143, 159 ff.; Wiley (1992): 53, 78.

<sup>514</sup> - S.a. Chomeini (1983: 51): „Der islamische Staat ist weder despotisch noch absolutistisch, er ist konstitutionell. Selbstverständlich nicht konstitutionell im üblichen Sinne des Begriffs, wo Gesetze nach dem Votum von Personen verabschiedet werden und von der Mehrheit abhängig sind. Er ist konstitutionell in dem Sinne, daß die Regierenden in ihrer exekutiven und administrativen Tätigkeit an eine Reihe von Bedingungen gebunden sind, die im heiligen Koran in der Sunna des hochedlen Propheten ... festgelegt worden sind.“ (S.a bspw. Rajae 1983: 57.) – Šīrāzī (Fiqh 1987: Bd. 105, S.34): Herrschaft im Islam bedeutet Gerechtigkeit und ist deswegen mit Willkür (*istibdād*) unvereinbar. Der Muslim besitzt das Recht, despotische Herrscher abzusetzen. – Muntazirī (Dirāsāt: II, 31): Islamische Herrschaft basiere auf Beratung, Meinungs Austausch und Vermeidung von Willkür. Der Islam sei das erste Rechtssystem gewesen, das *šūrā* im Herrschaftsbereich, bei der Exekutive und Verwaltung förderte, während des Jahrhunderts andernorts von despotischen Regimen geprägt war.

<sup>515</sup> - (1985): 85-146.

dabei beschäftigt er sich vornehmlich mit der Widerlegung der Thesen von Qaḥṭān al-Dūrī.

3. Allein die *Welāyat-e Faqīh*-Theorie findet bei Ḥā'irī Zustimmung.<sup>516</sup>

Im Folgenden wollen wir uns ausführlich seiner Kritik an den Befürwortern eines *Šūrā*-Systems zuwenden und seinem Vorschlag zur Integration des *Šūrā*-Gedanken in die Theorie der „Herrschaftsbefugnis des gerechten Rechtsgelehrten“ widmen.

Die grundsätzliche Kritik Ḥā'irīs setzt bei dem Mangel an Belegen für ein *Šūrā*-System an: Hätte der Islam sein Herrschaftssystem auf *Šūrā* aufgebaut, müßte sich dazu ein Hinweis in Koran und Sunna finden. Dies sei aber nicht der Fall. Sunnitische Autoren wie Qaḥṭān al-Dūrī gingen davon aus, daß der Islam bewußt kein genaues *Šūrā*-System festgelegt habe, sondern sich auf allgemeine Prinzipien und gewisse Leitlinien beschränkt habe, die flexibel und nach den jeweiligen Erfordernissen anzuwenden seien.<sup>517</sup> Ḥā'irī hält dagegen, dies widerspreche den realen Gegebenheiten. Tatsächlich könne man sich verschiedene Formen und Umsetzungsmodi zur selben Zeit und in einer einzigen Situation vorstellen. Zahllose Fragen seien entweder überhaupt nicht oder auf vielfache Weise zu beantworten. Entscheidet die Mehrheit oder die Minderheit bei Uneinigkeit der Ratgeber? Soll die Qualität oder die Quantität (der Stimmen) ausschlaggebend sein? Was ist bei einem Patt (in quantitativer und qualitativer Hinsicht) zu unternehmen? Wem gebührt nach welchen Auswahlkriterien die Teilnahme an der *Šūrā*? Wenn *Šūrā* dazu diene, die geeignetste Lösung für ein Problem aufzuzeigen, sei es doch notwendig, nur bestimmten Personen (!) die Teilnahme zu gewähren. Wer hat das Recht auf Partizipation, wer nicht? Wie viele Berater gibt es? Zuallererst aber: Wie läßt sich die Antwort auf diese Fragen aus den eindeutigen Bestimmungen zur Beratung (*Nuṣūṣ-i Šūrā*) ableiten? Die Befürworter des *Šūrā*-Systems könnten postulieren, daß jeder, der in irgendeiner Weise vom Gegenstand der Beratung betroffen ist, an ihr teilnehmen sollte, da Koran 42,38 sowohl von „*amru-hum*“ als auch „*bayna-hum*“ spricht.<sup>518</sup> Aber, so wirft Ḥā'irī ein: Welche Gruppe ist als Beraterkreis zu akzeptieren, wenn die eine von der zu beratenden Angelegenheit stark tangiert wird, die andere aber nur wenig? Eine große Anzahl

---

<sup>516</sup> - (1985): 149-235.

<sup>517</sup> - Ḥā'irī (1985): 85f.

<sup>518</sup> - Ḥā'irī (1985): 87ff. (s.a. 99 f. zur Mehrheits-/Minderheitsfrage).

von Gelehrten glaube, die *umūr*, darunter die des Staates, seien den *fuqahā'* zu überlassen. Die Gelehrten seien sich jedoch uneinig über die Art und Weise der Kontrolle durch die Rechtsgelehrten. Soll eine bestimmte Person oder ein „Führungsrat“ (*Šūrā-yi Rahbarī*) die Regierungsgeschäfte übernehmen? Zudem gebe es auch zwischen *Fuqahā'* und öffentlicher Meinung in dieser Hinsicht keine Übereinstimmung und einen Methodenstreit. Soll nun also die Mehrheitsmeinung der Umma, die der *Fuqahā'* oder die der Volksrepräsentanten angenommen werden?<sup>519</sup> Ḥā'irī konstatiert: Es existiert keine Antwort auf diese oder ähnliche Fragen.<sup>520</sup>

Der Ansicht der *Šūrā*-Theoretiker, für die gerade die Nicht-Feststellung des *Šūrā*-Systems ein Zeichen für die Vortrefflichkeit des Islam darstellt, stimmt der schiitische Gelehrte nicht zu, da:<sup>521</sup>

1. Zur Begründung einer Regierung und Führung zu den Bedürfnissen einer jeden Gesellschaft gehören: die Existenz einer Regierung sei notwendig, um den Islam an sich zu bewahren und die islamischen Gesetze auszuführen. Weil der Islam sich vermutlich um Selbsterhaltung und Bewahrung der göttlichen Gesetze in der Gesellschaft aufs äußerste bemühe und die Muslime akzeptieren müßten, daß der Islam hierzu eine klare Stellung bezogen habe, sei keinesfalls davon auszugehen, daß er eine solch bedeutende Frage dem in mehrerlei Hinsicht schwachen menschlichen Verstand überlassen habe;
2. Dass das islamische System ein allumfassendes sei. Prinzipiell müsse der Islam, zumindest der *Fīqh*, direkt auf weltliche Fragen Einfluß nehmen. Obgleich dies jeder Gläubige wissen sollte, würden die *Šūrā*-Theoretiker ihn unterschlagen. Trotz unterschiedlicher Zeit- und Ortsumstände und der Nicht-Festlegung des *Šūrā*-Systems bedeutete dies doch nicht, daß jegliches gemeinsame Element fehle. Sonst gestünde man implizit ein, daß der Islam mit Fehlern behaftet sei, was aufgrund seiner vollkommenen Gesetze unmöglich sei;

---

<sup>519</sup> - Ḥā'irī (1985): 89 f.

<sup>520</sup> - Ḥā'irī (1985): 91.

<sup>521</sup> - Ḥā'irī (1985): 92 f.



3. Dass die islamische Regierung, hätte sie anfangs kein spezifisches System und keine bestimmten Bedingungen aufgestellt, unweigerlich verbotene Maßnahmen ergriffen hätte. Falls der Islam sich für kein spezifisches *Šūrā*- (politisches) System ausgesprochen habe, sei von drei Möglichkeiten auszugehen:<sup>522</sup>

**Option 1:** Die *Šūrā*-Idee ist mit verschiedenen Regierungsformen vereinbar. Sollte nun jedes dieser Modelle u.U. geeignet sein, ohne daß der Islam sich auf eines davon absolut festgelegt hat, steht die Entscheidung darüber der Umma zu. – Nach Meinung Ḥā'irī hat Gott jedoch ein genaues Verfahren festgelegt, um jegliches Defizit des Islam auszuschalten, der „Verwirrung“ der Muslime<sup>523</sup> vorzubeugen und die Umma vor Streitereien über das am besten geeignete System zu bewahren.

**Option 2:** Es existieren verschiedene *Šūrā*-Systeme, und jedes davon eignet sich einzig und allein für spezifische Gesellschaftsbedingungen; dann wären gleichzeitig keine allgemein feststehenden Grundsätze und Richtlinien möglich. – Ḥā'irī erwidert: Besitze der Islam die Fähigkeit, situationsbedingte Besonderheiten eines jeden Systems darzulegen, obliege es dem Muslim, diese auszuführen; ermangle er dieser Befähigung, müßte ein weiterer Prophet entsandt werden, um die Gläubigen in neuen Situationen auf den „rechten Weg“ zu führen.

**Option 3:** Alle *Šūrā*-Systeme sind defizitär, und keines kann den Menschen zur Glückseligkeit (*sa'adatmandī*) verhelfen. Da aber *Šūrā* Anarchie und Chaos vorzuziehen sei, habe der Islam den Rahmen eines *Šūrā*-Systems dargelegt. – Ḥā'irī hält dem entgegen, daß der Islam unmöglich nur auf die Vermeidung von Chaos ausgerichtet sein könne.

Zusammenfassend konstatierte er:<sup>524</sup> Es ist undenkbar, daß der weise Allmächtige zur Festlegung eines Systems unfähig sein soll, dessen genaue Umsetzung die Menschen zur Glückseligkeit gelangen läßt, oder daß Gott bei der Darlegung dieses Systems Schwachstellen zugelassen hat. Wenn man heutzutage die Menschen in „Verwirrung und Unglück leben sieht“, so sei diese „anormale Situation“ eine Folge ihrer eigenen Unzulänglichkeit und Nachlässigkeit, da sie sich nicht an Gottes Botschaft hielten. Auf diese Tatsache haben bereits Koran 7,96 und 5,66 aufmerksam gemacht.<sup>525</sup> Da die islamischen Quellen zur *Šūrā* allgemein

---

<sup>522</sup> - Ḥā'irī (1985): 95 ff.

<sup>523</sup> - Ḥā'irī (1985): 91-93.

<sup>524</sup> - Ḥā'irī (1985): 98.

<sup>525</sup> - Koran 7,96: „Wenn die Bewohner der Städte (einst) geglaubt hätten und gottesfürchtig gewesen wären, hätten wir ihnen (alle möglichen) Segnungen des Himmels und der Erde zugänglich gemacht. Aber sie erklären (unsere Botschaft) als Lüge. Da kamen wir (mit einem Strafgericht) über sie (zur Vergeltung) für das, was sie (in ihrem Erdenleben) begangen haben“. 5,66: „Und wenn sie die Thora und das Evangelium und was (sonst noch)



gehalten seien, müsse die Entscheidung über die Form der *Šūrā* selbst einer *Šūrā* überlassen werden. Auch wenn die gesamte Umma sich darauf einigte, die Staatsverwaltung den *fuqahā'* anzutragen oder die genaue Festlegung des Systems einem Komitee von *muğtahidūn* zu überlassen, stellen sich dieselben, bereits angesprochenen Fragen.<sup>526</sup>

Gegen alle Beweise der Befürworter eines *Šūrā*-Systems gebe es also Einwände.<sup>527</sup> Hätte der Prophet erwogen, daß die Muslime mittels *Šūrā* regierten, hätte er alle Einzelheiten dieses Systems bekanntgeben müssen. Dasselbe gelte für die schiitischen Imāme, die für die Zeit der *Ġayba* ähnliche Vorkehrungen hätten treffen müssen.<sup>528</sup>

Ähnlich wie Ḥā'irī verstrickt sich der iranische Theologe Aḥmad Beheštī in seiner Schrift „*Hukūmat dar Qur'ān*“ in offenbare Widersprüche. Er nimmt trotzdem in zahlreichen Punkten einen sich von Ḥā'irī unterscheidenden (vor allem bezüglich der Partizipationsmöglichkeiten des Volkes), zum Teil sunnitischen *Šūrā*-Theoretikern nahekommenden Standpunkt ein. Beheštī versucht in diesem Werk indirekt, die *Welāyat-e Faqīh*-Theorie, wie sie in der ersten Verfassung der Islamischen Republik Iran festgeschrieben wurde, vornehmlich auf der Grundlage des Koran nachzuweisen, von wenigen Ḥadīṭen aus dem *Nahğ ul-Balāğā* und dem späten Ḥadīṭ-Kompendium *Wasā'il al-Schia* abgesehen.

Im Anschluß an Ḥumaynī verurteilt er die Monarchie als unislamisch, indem er auf Aussprüche des Propheten, auf Schreckenstaten der islamischen Monarchen und auf die Mängel des iranischen *ancien régime* hinweist.<sup>529</sup> Das republikanische System hat nach seiner Ansicht den großen Vorteil, erstens keine erblichen Ämter zuzulassen, zweitens vom Mehrheitsentscheid getragen zu sein.<sup>530</sup> Wie die Mehrzahl der sunnitischen Theoretiker geht

---

von ihrem Herrn (als Offenbarung) zu ihnen herabgesandt worden ist, halten würden, würden sie dereinst im Paradies...“.

<sup>526</sup> - Ḥā'irī (1985): 99 ff., s.a. 88 ff.

<sup>527</sup> - Ḥā'irī (1985): 101.

<sup>528</sup> - Ḥā'irī (1985): 101f.; vgl. auch 85, 92-4, 106, 141, zitiert von: Badry, Roswith: Die Zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (*šūrā*), S. 477-81.

<sup>529</sup> - Beheštī (1986): 18f., 21; vgl. Chomeini (1983): 20 f., 42. –Ḥumaynīs Opposition gegen die Monarchie begann 1971 mit der 2500-jährigen Jubiläumsfeier und der damit verbundenen zunehmenden Rückbesinnung der Monarchie auf die vorislamische Epoche (zu diese Rückbesinnung z. B. Roemer 1980: 466 ff.; zur Haltung Ḥumaynīs bspw. Rajaei 1983: 58).

<sup>530</sup> - Beheštī (1986): 22.

er davon aus, daß das Konsultationsprinzip eines der wichtigsten der Herrschaft Gottes ist; er nennt es unter den Maßstäben der „göttlichen Herrschaft“<sup>531</sup> an vierter Stelle neben physischer Kraft, Kompetenz und Gerechtigkeit.<sup>532</sup> *Šūrā* impliziert für Beheštī Meinungsaustausch, Wahl der geeignetsten Person für die jeweiligen Staatsämter durch das Volk und die beste Entscheidung. Der Islam widerspreche in diesem Sinne der einseitigen Sichtweise (tikrūy [takrawī], tik [tak]-andīšī).<sup>533</sup> Herrschaft des Einzelnen, in welcher Form oder in welchem Namen auch immer, sei *ġāhilī* und daher abzulehnen; Alleinherrschaft ende zudem stets in Diktatur, die – in welcher Ausrichtung auch immer (Diktatur des Proletariats, Diktatur der Bourgeoisie oder des Einzelnen) – zu vermeiden sei. Despotie entziehe dem Volk das Recht auf freie Meinungsäußerung, Gedankenfreiheit usw. Offenbar sieht er diese Gefahr im Islam nicht, u.a. wegen der Betonung auf Beratung. Im Gegensatz dazu wirft Beheštī der christlichen Kirche despotische Tendenzen gegenüber ihren Gläubigen vor, da sie ihr Denken z. B. über Dogmen kontrollieren.<sup>534</sup> Andererseits unterstreicht er, daß die Muslime ihre Religion als eine Ideologie akzeptiert hätten, die alle Belange des Lebens regelt. Beheštī sieht in dieser Aussage keinen Widerspruch zu seinen vorherigen Ausführungen. Er wendet zwar ein, einige Personen könnten sich nicht vorstellen, daß Demokratie mit Abhängigkeit von Religion zu vereinbaren sei, da Demokratie Freiheit bedeutet, Abhängigkeit und Unterordnung hingegen Freiheit unterbinde. Im Folgenden versucht er dann aber nachzuweisen, daß Demokratie ohne Religion, d.h. für ihn Ideologie, unmöglich existieren könne. Der Vorteil einer Ideologie bestehe darin, feste Maßstäbe und Regeln bereitstellen zu können, welche für alle verbindlich gelten.<sup>535</sup> „... jene Demokratie, die nicht unter dem Banner einer Ideologie steht, welche Maßstäbe und Regeln setzt, kann kein einziges Leid der

---

<sup>531</sup> - *Ḥukūmat-i ilāhī* steht hier im Gegensatz zur wohl kaum annehmbaren Alternative der „*ḥukūmat-i ġāhilī*“ (Beheštī 1986: 13 ff., vor allem 15, 17: *ġāhil* bedeutet im Koran nicht nur „unwissend“, sondern jede Art von nicht- islamischer, nicht-monotheistischer Ordnung sowie jede Gedanken- und Verhaltensweise, die gegen den Islam verstoße; mit *ḥukūmat-i ġāhilī* sei jede Regierung gemeint, die Gott negiere).

<sup>532</sup> - Beheštī (1986): 26 ff., insbesondere 30.

<sup>533</sup> - takrawī bedeutet: einen Weg alleine unternehmen, d. h.: Despotismus und tak-andīšī bedeutet: (sich erlauben um) alleine und seitens allen zu denken, d. h.: Diktatur; Beheštī (1986): 30, 35.

<sup>534</sup> - Beheštī (1986): 17 f.

<sup>535</sup> - Beheštī (1986): 35; s.a. Šīrāzī (Fiqh 1987: Bd. 105, S. 162) zur Funktion des „einheitlichen politischen Denkens“.

Menschen kurieren“.<sup>536</sup> Eine Wahl, die nicht bestimmten Maßstäben und Normen folge, sei wertlos.<sup>537</sup> Erteile das Volk nach islamischen Regeln bestimmten Personen einen Regierungsauftrag durch Wahl, besitze eine solche Regierung sowohl Volks- als auch „göttlichen Charakter“.<sup>538</sup> Diese doppelte Legitimierung von Herrschaft ist allein in der *ḡayba* möglich, da Prophetentum und Imāmah göttlich legitimiert werden.“<sup>539</sup>

Nach Beheštī's Auffassung bezieht sich der Umfang der Verwendung der Beratung (Šūrā) an allen Berichen der Muslimen:

„Šūrā erstreckt sich für Beheštī, wie für die sunnitischen Islamisten, grundsätzlich auf alle Bereiche, in erster Linie auf alle wichtigen Fragen, sowohl im gesellschaftlich-staatlichen als auch im privaten Bereich.<sup>540</sup> Prinzipiell kann Šūrā allein in den Fragen erfolgen, zu denen der Islam keine göttliche Regelung bereitgestellt hat.<sup>541</sup> Koran 3,159 verpflichtet den Propheten dazu, den Gefährten im Anschluß an das Debakel von Uḡud mit Großmut und Nachsicht zu begegnen, bei Gott um Vergebung ihrer Sünden nachzusuchen und sie weiterhin zu konsultieren. Obgleich für die „Unfehlbaren“, für den Propheten und die Imāme, die Konsultation nicht verpflichtend sein konnte, wurde dieser Vers in die heilige Schrift aufgenommen. Er bezweckte zum einen die Verankerung des Beratungsverfahrens in der

---

<sup>536</sup> - Beheštī (1986): 36.

<sup>537</sup> - Beheštī (1986): 189.

<sup>538</sup> - Beheštī (1986): 66.

<sup>539</sup> - Badry, Roswith: Die Zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (šūrā), S. 487-88.

<sup>540</sup> - Beheštī (1986): 155 f.; s.a. Muntazirī (Dirāsāt II, 32, 36 f.): der Ausdruck „*amr*“ sei allgemein gehalten, umfasse daher individuelle und gemeinschaftliche Belange; in beiden Bereichen sei Beratung von Vorteil. In erster Linie müsse aber *šūrā* in wichtigen öffentlichen Fragen durchgeführt werden.

<sup>541</sup> - Beheštī, ebd.; s.a. Šīrāzī (Fiqh 1987, Bd. 106, S. 270): *šūrā* darf nicht bei einer eindeutigen Bestimmung geübt werden; s.a. Šīrāzī (Bd. 106, S. 290); *istišāra* darf nicht in den Bereich der *aḥkām aš-Šarʿīya* fallen, sondern nur in den Bereich der Rahmen – und Ausführungsbestimmungen sowie den Justizbereich. – Ṭabāṭabāʾī (Tafsīr IV, 54 ff. zu Vers 3,159, hier: 56 f.): Die Koranstelle verweise auf die Praxis der Beratung im Kriegshandwerk; selbst wenn der Ausdruck *amr* absolut sei, könne sich der Bereich der *šūrā* nicht auf Themen beziehen, die von der Šarīʿa festgelegt worden seien; s.a. ders. (1981: 44): „The only duty of an Islamic government is to make decisions by consultation within the limits set by the Shariʿah and in accordance with the demands of the moments“. – Muḡnīya (Tafsīr II, 189) wiederholt hier die Debatte der klassischen sunnitischen Koranexegeten, d.h., ob sich *al-amr* aufgrund des Artikels auf alle oder allein auf Kriegsangelegenheiten und Feindberührung beziehe; jedenfalls sei klar, daß im Bereich der religiösen Glaubenslehre (*ʿaqīda*) und der Šarīʿa kein Platz für persönliche Meinung (*raʾy*) sei; ders. (Tafsīr VI, 529 – zu Vers 42, 38): „*amruhum*“ weise auf das „Gemeinwohl“ hin, das nur durch Kooperation zu erreichen sei.

islamischen Gesellschaft, zum anderen sollte er in der späteren Zeit, da Personen ohne *ʿiṣma* (Unfehlbarkeit) die Regierung und die Führung der Umma übernahmen, eigenmächtige Entscheidungen verhindern.<sup>542</sup> Beheštī verweist an dieser Stelle auf einen – auch von den sunnitischen Autoren häufig zitieren – Ausspruch ʿAlīs: „Wer auf seiner eigenen Meinung beharrt, geht unter (*halaka*), während derjenige, der sich mit anderen Personen berät, an deren Meinungen und Erfahrungen (*ʿuqūl*) partizipiert.“<sup>543</sup>

Forugh Jahanbakhsh geht davon aus, dass obwohl das Prinzip *Šūrā* durch den Koran betont worden ist, gibt es über deren Art und Weise trotzdem verschiedene Interpretationen, sowohl unter alten als auch unter modernen Gelehrten:

„Das Prinzip *Šūrā*/ Beratung wird oft von den muslimischen Gelehrten als ein Element der islamischen Tradition, entsprechend der demokratischen partizipativen Politik, aufgerufen. Das Konzept und die Praxis der *Šūrā* kann in die vorislamische Ära zurückverfolgt werden. Im vorislamischen Arabien gab es eine Institution namens *nādī* (Versammlung). Das war ein Stammes-Rat für die wichtigen öffentlichen Themen wie die Wahl der Leiter der Stämme, dadurch für Kriegserklärungen und Friedensverträge, durch gegenseitige Konsultation von den Ältesten, Notabeln und prominenten Persönlichkeiten, entschieden wurden. Diese Tradition wurde vom Islam anerkannt und erhielt den Namen *Šūrā*. Zwei koranische Verse (3:159 und 42:38) werden häufig als Grundlage der Verpflichtung eines Herrschers zur Beratung zitiert. Dennoch sind die Angaben über die Art der *Šūrā* und das Verfahren der Konsultation immer schon Anlass für verschiedene Interpretationen der gesamten islamischen Geschichte gewesen. Die zwei wichtigsten Punkte, auf denen eine Vielzahl von Ansichten durch frühe als auch moderne Exegeten des Korans ausgedrückt worden sind, sind wie folgt:

Welche Arten von Angelegenheiten bilden den Gegenstand (*amr*) der Beratung? Und was sind die Qualifikationen der Mitglieder der *shūrā* (*Ahl al-Šūrā* or *Ahl al-Ḥall wa al-ʿAqd*)? Einige Wissenschaftler haben den Begriff *amr* als spezifisch auf Fragen, die den Krieg

---

<sup>542</sup> - Beheštī (1986): 64 f. (66 f.: Daß der Konsultation vom Islam große Bedeutung beigemessen worden sei, zeige sich an dem Vorwurf von Ṭalḥa und az-Zubayr an die Adresse ʿAlīs, sie nicht genügend um Rat gefragt zu haben. – Vgl. NB, Predigt 205, ar. – 321 f., hier: 322).

<sup>543</sup> - Beheštī (1986): 65.; NB, ar. 500 (Weisheit Nr. 161); al-Ḥurr al-ʿĀmilī: WŠ, VIII, 425 (s. dort auch weitere Aussprüche des ersten Imam, die in einem ähnlichen Tenor gehandelt sind); s.a. Ḥuwayzī (Tafsīr): I, 404; Muntazirī (Dirāsāt): II, 34; Šīrāzī (Fiqh 1987): Bd. 106, S.328. –S.u. 3.9.2 (Auszug aus einer Predigt Ṭāliqānīs). zitiert von: Badry, Roswith: Die Zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (*šūrā*), S. 489.

betreffen, über die der Prophet von Gott befohlen wurde, um mit Experten zu konsultieren, begrenzt, während einige andere es als eine allgemeine koranische Lehre an den Propheten und alle anderen Gläubigen interpretiert haben; besonders der Herrscher, der mit seinem Berater über alle Arten von Fragen im Zusammenhang mit der öffentlichen Wohlfahrt konsultieren muss... Ungeachtet der Berichte, dass der Prophet mit seinen Gefährten zu bestimmten Anlässen konsultierte und trotz Verweise auf die zwei sogenannten Šūrā, die den ersten und den dritten Kalifen gewählt haben,<sup>544</sup> ist darauf hinzuweisen, dass die Šūrā nie in einer sich selbst tragenden und formalen Institution entwickelt wurde und die Mitglieder der Šūrā nie Vertreter (der Gemeinde) waren.“<sup>545</sup>

Bei den zeitgenössischen Theoretikern der Sunniten hat Schurā eine besondere Stellung und wird als eine wichtige Basis zur Legalität der islamischen Herrschaft betrachtet. Die neuen Theorien schreiben die Kraft der Ernennung und Entlassung des Regenten dem Parlament zu und betonen, dass der Regent sich in allen Fällen mit den Mitgliedern des Rates konsultieren soll. Jedoch gibt es in dieser Hinsicht keine koranische Stellung oder tragfähige Überlieferung oder Konsens.“<sup>546</sup>

Über die Teilnehmer an der Ratsversammlung gibt es auch unter den sunnitischen Gelehrten kontroverse Meinungen. Muḥammad Rašīd Riḍā meint, dass die Ratsmitglieder dieselben Leute des LöSENS und des Bindens sind und seiner Meinung nach ist sogar die Herrschaft der Menschen dieselbe Herrschaft wie die der Leute des LöSENS und des Bindens.

Aber manche von diesen Theoretikern heben die Stellung der Beratung im Koran und in der Tradition des Propheten hervor und meinen, dass die Form der islamischen Herrschaft und ihre Struktur und Organisationen auf der Basis des Rates gestaltet werden müssen. Sie kennen

---

<sup>544</sup> - Und warum nicht den zweiten Kalifen? Wenn Šūrā als eine obligatorisch- islamische Basis zur Ernennung des Kalifen durchzuführen ist, wie könnte der erste Kalif den Zweiten und zwar ohne jede Beratung mit jemandem bzw. ohne jede Erlaubnis und Bevollmächtigung von Muslimen feststellen?

<sup>545</sup> - For various opinions on the theory and practice of *shūrā* see the interpretations of the above-mentioned verses in the *al-Kashshāf* of Zamakhsharī and in the *tafsīr* of Ibn Kathīr, al-Tabarī and Fakhr al-Dīn al-Rāzī. See also al-Māwardī's *Al-Aḥkām al-Sulṭānīyah* and Ibn Taymīyah's *al-Siyāsah*. For a summary of different exegetical views see Souran Mardini, „Fundamental Religio-Political Concepts in the Sources of Islam, the Shūrā in the Islamic Umma,“ *Hamdard Islamicus* 9, no. 4 (1986): pp. 26-32; Obaidullah Fahad, „A Critical Study of Classical Political Thought in Islam,“ *Islam and Modern Age* 22 (1991): pp. 123-127, zitiert von: Jahanbakhsh, Forough: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran* (1953-2000), p. 42-43.

<sup>546</sup> - Maudūdī, Seyyed Abul A'la: *Ḥilāfat wa Mulūkīyyat*, übersetzt von Ḥalīl Aḥmad Ḥamidī, S. 70.

den islamischen Staat als demokratisch und auf der Basis der Wahl durch Menschen an. ,  
Deswegen betrachten sie die Gesellschaft und die Meinung der Menschen als die richtigen  
Grundlagen für die Herrschaft und die politischen Macht.

Maudūdī meint, dass alle Angelegenheiten des islamischen Staates, von der Gründung bis zur  
Ernennung des Präsidenten des Landes und der *Ulul-'Amr* (Befehlshaber) sowie alle Fragen  
zu religiösen Regelungen und zur Gesellschaftsordnung auf der Basis der Konsultation mit  
den Gläubigen durchgeführt werden müssen; das bedeutet direkt oder durch die Vertreter des  
Bevölkerung.

‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī sieht die Basis des islamischen Staates in der Demokratie; unter  
dieser Basis versteht er die Wahl der Menschen und Aristokratie, womit er einen Rat der  
Prominenten meint.<sup>547</sup>

‘Alī ‘Abd al-Rāziq meint, dass der Kalif seine Kraft lediglich von der Gemeinde bekommt und  
die Gemeinde die Quelle und Basis seiner Kraft ist.

Deswegen verfolgen, im Gegensatz zu der Idee von Raṣīd Riḍā, der an die Macht der  
Prominenten glaubt, haben die anderen zeitgenössische Theoretiker demokratische Tendenzen  
und schreiben die unabhängige Herrschaft nur der Gemeinschaft zu.

Die alten Theoretiker der Sunniten meinten, dass das Kalifat des ersten Kalifen (Abūbakr)  
durch die Ernennung seitens der Leute des LöSENS und des Bindens durchgeführt worden ist.  
Hinsichtlich des zweiten Kalifen (‘Umar) stützen sie sich auf *Istiḥlāf* (Ernennung des  
Nachfolgers) und mit Hilfe des Prinzips der Nötigung und Gewalt, rechtfertigen sie die  
Regierungen der Kalifen von Umayyaden und Abbasiden. In der Tat, sie versuchen alle Arten  
des Kalifates und jede Handlungen der Kalifen zu verteidigen und alles was geschah  
irgendwie zu begründen, anstatt relevantes aus dem Koran, richtige Überlieferungen des  
Propheten, Kriterien der islamischen Regierungen und Regenten zu finden und die Kalifen  
nach diesen Prüfsteinen zu bewerten und auszusuchen.

Sie versuchen, die Kalifen dem Islam anzupassen und zu adjustieren. Daneben bringen sie  
andere Gründe zur Diskussion wie die Notwendigkeit der Bewahrung der Ordnung und  
Sicherheit der Gesellschaft, Vermeidung des Krawalls und der Tötung der Menschen durch

---

<sup>547</sup> - Al-Kawākibī, ‘Abd al-Raḥmān: *Ṭabī‘at-e Estebdād*, ins Persische gebracht durch ‘Abdulḥusayn Mirzā  
Qāḡār, S. 59.

die Bösen in so einer Lage bzw. Vermeidung des schlimmeren Aufruhrs (*fitnah*). Aber war die Lage in der ganzen Zeit des Kalifats der Umayyaden und Abbasiden kritisch und die Bewahrung der Ruhe und Ordnung immer wichtiger, als die Durchführung der Gerechtigkeit und die Herrschaft der Kompetenzen? Und wenn die Bewahrung der Ruhe und Ordnung so wichtig ist, warum hat der Prophet selbst an 27 Kämpfen (*ġazwah*) teilgenommen bzw. ca. 38 weitere Kriege (*surayā*) geleitet, ohne daran selbst teilzunehmen und alles nur in 23 Jahren seiner Mission.

So versuchten die alten Theoretiker der Sunniten alle politischen Systeme in den islamischen Ländern und zwar für den gesamten Verlauf der islamischen Geschichte zu rechtfertigen und als islamisch und gültig aufzuzeigen. Dies wird sowohl von schiitischen, als auch von den meisten gegenwärtigen sunnitischen Gelehrten abgelehnt.

Darüber hinaus hat das Prinzip der Nötigung und Gewalt keine religiöse Basis und dafür kann man keine *Naṣṣ* (Stelle im Koran bzw. bei der Tradition des Propheten) als Begründung finden. Diese Ansicht wird auch durch die neuen Theoretiker der Sunniten vollkommen abgelehnt.

Erwähnenswert ist, dass Maudūdī im Vergleich mit Khomeini die Philosophie und Mystik scheute. Aber wie dieser unterstrich auch Maudūdī die politische Dimension des Islams. Drei Prinzipien: *tauḥīd* (Monotheismus), *Risālah* (Prophetentum) und *Ḥilāfah* (Kalifat) sind von seinen Gradanken her die Grundsätze bezüglich des islamischen Staates und der politischen Theorie des Islams.

Der unbeschränkte Umfang der *Šūrā* /Beratung bei den muslimischen Gesellschaften

„Šūrā ist somit ursprünglich in keiner Weise auf den politischen Bereich beschränkt, vielmehr ein allgemeines Gebot, das unter anderem auch in politischen, administrativen und militärischen Dingen zum Tragen kommen soll, auf die sie im folgenden weitgehend eingeeignet wurde. Insofern veranschaulicht der Begriff sehr gut die mehrfach beobachtete Tendenz zur Politisierung ursprünglich ethisch-moralisch, religiös oder rechtlich besetzter Termini wie *ḥukm* (Urteil/Gesetzgebung/Herrschaft), *al-Amr bil-Ma'rūf* („Das Rechte gebieten“/Partizipation/Kontrolle), *Ḥurrīyya* (Freiheit) oder *Umma* (Gemeinde/Nation). Schon die geläufigen Belege aus dem Leben des Propheten stützen jedoch die politische Deutung, denn auch sie zeigen ihn, wie er sich vor wichtigen Schlachten oder Verhandlungen mit seinen Gefährten oder einigen seiner Gefährten berät – und zumindest in einem berühmt



gewordenen Fall, der Schlacht von Uḥud (3h-625n.Chr.), gegen besseres Wissen deren Meinung beugt.

Auch die Verweise auf die rechtgeleiteten Kalifen beziehen sich ganz überwiegend auf politisch-militärische Belange, wobei in erster Linie die *Šūrā* bei ihrer Designation, Wahl oder Einsetzung interessiert, die aus moderner Sicht die Existenz einer frühislamischen Demokratie, je eines frühislamischen Parlamentarismus belegen soll. Als göttlicher Fingerzeige gilt im Übrigen bereits die Tatsache, daß Muhammad ohne männlichen Nachfolger starb, der die Frage einer Erbfolge hätte aufwerfen können. Gott, so nicht wenige muslimische Autoren, wollte, daß die Gemeinde in allen Angelegenheiten frei beraten und demokratisch handeln solle- und welche Angelegenheit hätte wichtiger sein können als die der Nachfolge Muhammads und der Führung der jungen Gemeinde in den dramatischen Zeiten des Aufbruchs?<sup>548</sup> Demokratie also als göttliche Vorsehung.

Wie unterschiedlich die *Šūrā* zur Zeit des Propheten wie auch der rechtgeleiteten Kalifen tatsächlich gehandhabt wurde, zeigt der historische Überblick. Mit ihnen endete auch die Periode, in der *Šūrā* eine Rolle bei der Benennung des Kalifen und dessen Amtsausübung spielte. Die Umayyaden führten, wie erwähnt, das erbliche Prinzip in die Kalifennachfolge ein, wobei sich ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (regierte 717-720) immerhin nachträglich von den Muslimen Medinas bestätigen ließ.<sup>549</sup> Die Einzelheiten der frühislamischen *Šūrā*, die in der Zeitgenössischen Diskussion oft sehr breit ausgerollt werden, interessieren hier nicht. Die Idealisierung dieser Frühzeit, insbesondere die Verklärung der Ratsversammlung, in der Abūbakr 632 zum Nachfolger Muhammads bestimmt wurde, kennzeichnet die meisten einschlägigen Arbeiten, die mit dem Verweis auf diese Ära ihre Vorstellung von einem demokratischen islamischen Staatswesen untermauern möchten.<sup>550</sup> Hier interessieren vielmehr die Fragen, die sich im Zusammenhang mit dem Demokratievergleich auftun. Als wichtigste Tatsache ist zunächst festzuhalten, daß *Šūrā* in frühislamischer Zeit ein allgemein

---

<sup>548</sup> - So etwa al-Rayyis, al-Nazariyyāt, S. 25; Huwaidī, al-Qur’ān wa al-Sultān, S. 29f; Al-Turābī, al-Šūrā, S. 12f.

<sup>549</sup> - Vgl. oben, Die These vom Gesellschaftsvertrag.

<sup>550</sup> - S. auch Faruki, The Evolution, S. 17. Fārūq ‘Abd as-Salām sieht in der Ratsversammlung Freiheit, Partizipation und *šūrā* verwirklicht: azmat al-ḥukm, S. 8. Zu den historischen Tatsachen, soweit sie sich rekonstruieren lassen, ausführlich Rotter, Die Umayyaden, S. 2-7.

gültiges Gebot und bedingt auch ein politisches Verfahren darstelle, sich jedoch nicht zu einer Institution verfestigte.“<sup>551</sup>

Aber Mu‘āwīyah (der erste Kalife der Umayyaden - regierte als Kalif aller damaligen islamischen Länder von 661 bis 680 und vorher als Statthalter von Syrien von 639 bis 661-) ging davon aus, was er getan hatte, hatten auch die shayḥayn (die Scheichen Abūbākr und ‘Umar) getan. Darunter, wenn er Yazīd als seinen Nachfolger bestimmt hatte und damit das Kalifat in eine Monarchie verwandelte, hatte auch der erste Kalif Abūbākr ohne jede *Šūrā* mit jemandem den zweiten Kalifen ‘Umar ernannt. Das erbliche Prinzip der Kalifennachfolge fing somit nicht mit den Umayyaden an, sondern hatte eine Verankerung in der Tat mancher der ersten sogenannten rechtgeleiteten Kalifen. Darüber hinaus sagte Mu‘āwīyah in einer öffentlichen Rede für die Bewohner der Stadt Medina: „Der Gesandte Gottes hatte für sich keinen Nachfolger bestimmt, aber Abūbākr hatte einen Nachfolger festgelegt. ‘Umar handelte auch nicht wie der Prophet (und wie Abūbākr) und bildete eine sechs-köpfige Kommission (um sie einen Kalif ernennen zu lassen), dann weder Abūbākr noch ‘Umar handelten wie der Prophet. Deswegen habe ich das Recht, zu tun was ich will und bestimme meinen Sohn als meinen Nachfolger.“<sup>552</sup>

Obwohl die *Šūrā* als ein wichtiges Element des gesellschaftlich Lebens der Muslime, insbesondere für die Bestimmung des Regenten betrachtet wird und die zeitgenössischen Autoren dieses Element als das wichtigste Prinzip der islamischen Regierung eingeschätzt haben, ist aber die Voraussetzungen der *Šūrā* nach Jahrhunderten noch nicht klar und deutlich.

„Wer an Konsultation und Beratung beteiligt ist - die Muslime insgesamt oder die eines bestimmten Ortes, nur ausgewiesene Spezialisten des islamischen Rechts (*‘Ulamā’* und *Fuqahā’*) oder auch Fachleute auf anderen Sachgebieten, ob sie nur als Einzelpersonen handeln oder auch parteilich organisiert sein dürfen, ob sie vom Herrscher benannt oder von der Gemeinschaft delegiert werden und wenn ja, auf welchem Wege- alle die Fragen also, die *Šūrā* in die Nähe eines parlamentarischen Systems zu rücken, werden von den historishchen

---

<sup>551</sup> - Krämer, Gudrun: Gottes Staat als Republik, S. 122-3.

<sup>552</sup> - S. Dīnwarī, Ibn-i Qutayba: Al-Imāmah wal-Sīyāsah, Bd. 1, S. 209, bei: Ġa‘farīyān, Rasūl: Tarīḥ-e Ḥulafā’, Tārīḥ-e Sīyāsī-ye Islam 2, S. 439.

Vorbildern nicht eindeutig beantwortet. Hier herrscht somit ebenso viel Unklarheit wie bei der Ermittlung des Konsenses der Muslime (*Iğmāʿ*).“<sup>553</sup>

### **Noch einige wichtige Punkte, die im Sinne des Kalifats und die sogenannte Gottesherrschaft**

- Die Idee einer Kalifatsregierung, d. h. einen Staat nach dem Vorbild der vier Rechtgeleiteten Kalifen (*Ḥulafā-i Rašidūn*) zu errichten, war im Laufe der Geschichte der Schiʿa, insbesondere bei den Gelehrten und Schriftstellern des zwanzigsten Jahrhunderts, kein Anliegen. Eigentlich stellt sich dabei auch die Frage: solange die schiitischen Gelehrten davon ausgehen, dass das Kalifat, das nach dem Hinscheiden des Propheten zu Stande kam, auf keinen Fall mit der Wahrheit und mit den islamischen Grundsätzen übereinstimmt, wie können sie das Kalifat dann anerkennen und sich darum bemühen, nach diesem Vorbild ein neues Kalifat oder eine diesem vergleichbare Regierung zu formen?
- Während das Amt des Kalifats bei den sunnitischen Gelehrten höchstens als ein sozial-politisches Organ gesehen wird, wird diese Instanz bei den Schiiten mit der Stellvertretung des Propheten Muḥammad in Zusammenhang gebracht und besitzt deshalb einen heiligen Rang, dem sich niemand außer den auserwählten, durch Gott ernannten Personen annähern darf. Die Schia geht davon aus, dass der Kalif und Herrscher der Muslime nach dem Propheten Muḥammad im Koran bereits vorbestimmt worden ist, und solange Gott [durch den Koran] den Stellvertreter Seines Gesandten selbst bestimmt hat, ist es in diesem Sinne keinem Menschen gestattet, einen Kalifen oder einen Stellvertreter für den Propheten zu ernennen.
- Bei den schiitischen Gelehrten gehört nicht nur ein ausgeprägter Gerechtigkeitssinn, sondern auch die absolute Unfehlbarkeit zu den Grundvoraussetzungen für das Kalifat des Gesandten Gottes, während die Gerechtigkeit bei den sunnitischen Gelehrten nicht als Voraussetzung für das Kalifenamt betrachtet wird. Einige der sunnitischen

---

<sup>553</sup> - Vgl. dazu die oben, Einleitung, genannte Literatur, insbesondere Mansour, *L'Autorité* und Piscatori, *Nation-States*, S. 15-20. Knapp auch Šaltūt, *al-Islām*, S. 65-69, bei: Krämer, Gudrun: *Gottes Staat als Republik*, S. 124-5.

Gelehrten gehen bei dieser Auslegung sogar so weit, dass der Kalif selbst in dem Fall, wenn er durch einen Putsch und Einsatz von Gewalt an die Macht gekommen wäre, von den Muslimen akzeptiert werden müsste. Sie dürften sich auf also keinen Fall gegen ihn erheben oder ihn ablehnen, sondern dürften ihm nur besseren Rat erteilen. So spricht Qāḍī Baqilānī beispielsweise vom Kalifen und Stellvertreter des Propheten, wie er [der Kalif] in die niedrigsten moralischen Ebenen stürzen darf und die dunkelste politische Bilanz aufweisen kann, und trotzdem gleichzeitig als Führer, Kalif und Kopf der islamischen Gemeinde betrachtet werden darf. Er sagt in diesem Zusammenhang:

«لا يخلع الإمام بفسقه و ظلمه بغصب الأموال و تناول النفوس المحترمة و تضييع الحقوق و تعطيل الحدود.»

Das bedeutet: „Der Imām wird nicht abgesetzt wegen seiner Sünden und Unterdrückung [der Bevölkerung] durch die Beschlagnahmung von Vermögen, Tötung von Menschen und der Aufhebung von Rechten und Gesetzen.“<sup>554</sup>

Das ist nicht zu verwundern, wenn man sieht, dass ein Gelehrter wie Muḥaqqiq-i Taftāzānī über den Kalifen des Propheten so urteilt: Niemals ist es notwendig, dass der Imām von Irrtum und Sünde gereinigt sein soll oder der Beste in der Gemeinde sein muss. Nie werden die Sünden des Imāms und seine Unwissenheit über die göttlichen Regelungen zu seiner Absetzung bzw. Abwahl führen.<sup>555</sup>

Diese Interpretation der sunnitischen Gelehrten vom Kalifat des Gesandten Gottes passt mit der schiitischen Überzeugung, die in ihren Glaubensgrundsätzen gleich nach dem Tauḥīd (Glaube an die Einzigkeit Gottes, d. h. Monothemismus) die ʿAdl (Gerechtigkeit Gottes und demgemäß die Notwendigkeit der Gerechtigkeit der Imāme und Kalifen, die im Namen Gottes regieren) hat, überhaupt nicht zusammen. So kann man festhalten, dass der Unterschied zwischen Schiiten und Sunniten im Verständnis des Kalifats grundsätzlich, tief und prinzipiell ist.

- Die schiitischen Gelehrten lehnen die Idee der Sunniten ab, dass ʿAlī mit dem Kalifat der drei früheren letzten Kalifen, insbesondere mit dem Kalifat von Abūbakr einverstanden war. Sie gehen davon aus, dass diese Theorie historisch nicht zu

<sup>554</sup> - Qāḍī Baqilānī: Al-Tamhīd, S. 186.

<sup>555</sup> - Al-Taftāzānī, Masʿūd b. ʿUmar b. ʿAbdullāh: Šarḥ al-Maqāṣid al-Ṭālibīn fī Uṣūl al-Dīn, B. 2, S. 271.

dokumentieren ist, und umgekehrt hat Imām ‘Alī, soweit er konnte, gegen die unwürdigen Kalifen vor seiner Zeit opponiert und erst am Ende, als er sah, dass der Widerstand gegen sie zwecklos war, weil sie nie aufgeben und das Kalifat nie loslassen würden, hatte er sie - wegen der Interessen der Muslime und des Islam und zwar zum Schutz der Religion - anerkannt und schließlich auch den Treueeid auf sie geschworen. Gleichzeitig hatte er ihnen aber ihre ganze Amtszeit hindurch bei Schwierigkeiten geholfen, um den Schaden, der durch ihre Regentschaft der muslimischen Gemeinde zugefügt wurde, so weit wie möglich zu mindern.

- Die Zahl der schiitischen Schriftsteller und Gelehrten, die irgendwie die Kalifatsidee verteidigt haben, ist sehr begrenzt. Im zwanzigsten Jahrhundert kann man im Sinne dieser Interpretation z. B. Dr. Ali Schariati nennen, der davon ausging, dass nach der ersten Periode der Führung durch die Imāme die muslimische Gemeinde genügend politische Reife erlangt hätte, um dann selbst ihre Kalifen zu ernennen. Um aber so weit zu kommen, bedarf es seiner Meinung nach zuerst einer gewissen Zeitspanne, in der die Gemeinde durch die Imāme geschult und ausgebildet wird, und das ist die Zeit nach dem Tode des Propheten Muḥammad, die mit dem Imāmah [Führung] von Imām ‘Alī beginnt und bis zum Tode des elften Imāms Ḥasan al-‘Askarī andauert. Vielleicht kann man außer bei Ali Schariati bei keinem anderen schiitischen Islamwissenschaftler so eine Idee finden, der in seiner Ideologie eine Mischung zwischen Imāmah [dem schiitischen Glauben] und Kalifat [der sunnitischen Idee] versucht hat.
- Die Idee der Gründung eines islamischen Staates in der Zeit der Verborgenheit des zwölften Imāms Mahdī [nach dem schiitischen Glauben], woran eine Gruppe der schiitischen Gelehrten glaubt, ist unter dem Namen Welāyat-e Faqīh [Herrschaftsrecht des Rechtsgelehrten] bekannt. Über das Ausmaß der Rechte des Faqīhs und die Ebene seiner Macht, bzw. seiner Autorität gibt es unterschiedliche Auslegungen. Dennoch ist Welāyat-e Faqīh das Leitmotiv der islamischen Regierung, das durch einen großen Teil der schiitischen Gelehrten im Laufe der islamischen Geschichte, einschließlich des zwanzigsten Jahrhunderts, wahrgenommen und propagiert worden ist. Weil diese Idee nicht direkt mit dem Thema Kalifat in Verbindung steht und deren Recherchierung selbst eine separate Arbeit verlangen würde, habe ich diese Idee wie folgt zusammengefasst:

**Welāyat-e Faqīh** bedeutet die Regierung, Herrschaft und Verwaltung der sozialen und politischen Angelegenheiten der muslimischen Gesellschaft durch einen religiösen Gelehrten. Nach diesem Aspekt sind die Gelehrten der Religion des Islam befugt, über die islamische Gesellschaft zu regieren.<sup>556</sup>

Im Sinne der Theorie des Welāyat-e Faqīhs und die Grenze der Befugnisse des regierenden Rechtsgelehrten meint Āyatullāh Khomeini, daß nicht nur die üblichen Muslimen, sogar die andere Mujtahūden (religiös Kompetenten) den Regierenden Gelehrten nachfolgen müssen. Saiʿd Amir Arjomand schreibt in diesem Sinne:

„Der Umfang der geistlichen Autoritäten expandierte sich allmählich im Laufe der Jahrhunderte, aber Khomeini war der erste schiitische Rechtsgelehrte, der die Diskussion des "islamischen Staates" in einem Werk der Jurisprudenz öffnete (*fath-e bāb*). Er nahm den radikalen Schritt und behauptete, dass das Recht der Imāmen zu herrschen, auch an die Rechtsgelehrten übertragen worden ist, und argumentierte ferner, wenn es einen von ihnen gelang, eine Regierung einzurichten, wäre es eine Pflicht für die anderen Gelehrten, ihm zu folgen.<sup>557</sup> Dieser letzte Schritt, kontrastierte scharf mit dem traditionellen schiitischen Grundsatz, dass kein Gelehrter eine Autorität über die andere Gelehrten hat und unterminierte radikal die Position der anderen herausragenden Gelehrten, die selbst *marājeʿ-e taqlīd* (Quellen der Nachahmung) und bereits mujtahids und kategorisch unabhängig waren, nach der traditionellen schiitischen Theorie. Als Haschemi Rafsanjānī in der Freitagspredigt nach Khomeinīs Tod beglaubigte, war dies eine revolutionäre Abkehr von der schiitischen Tradition: „Das Schreiben des Mandats des Rechtsgelehrten war damals in Najaf eine große Revolution, dass die Gelehrten über solches Thema schreiben sollten!“<sup>558</sup>

Amir Arjomand stellt des Weiteren die Befugnisse des wālīy-e faqīhs und die Grenze der Macht des regierenden Rechtsgelehrten so dar:

---

<sup>556</sup> - ʿAmīd-e Zanḡānī, ʿAbbāsʿalī: *Feqh-e Sīyāsī*. Bd. 2, Verlag Amīrkabīr, S. 337.

<sup>557</sup> - Khomeinī, Seyyed Ruḥullāh: *Kitāb al-Bayʿ*, vol. 2, pp. 461-90; *Ḥokūmat-e Eslāmī*. For a critical discussion, see Kādīwar, *Naẓariyye-ye Dawlat*, pp. 22-26.

<sup>558</sup> - Cited in Arjomand, „Shiʿite Jurisprudence and Constitution Making“, p. 104; Amir Arjomand, Said: Authority in Shiism and constitutional developments in the Islamic Republic of Iran, *The Twelver Shia in modern times: religious culture & political history*, edited by Rainer Brunner and Werner Ende, pp. 301-2.

„Im Januar 1988 tat Khomeini schließlich, was er früher hätte tun sollen. Er rügte Präsident Seyyed ‘Alī Khāmana’ī zu sagen, dass die Autorität der islamischen Regierung nur im Rahmen der Verordnungen des heiligen Gesetzes (*aḥkām*) ausgeübt werden könne. Regierung in Form des von Gott gegebenen absoluten Mandats (*welāyat-e moṭlaq-e*), sei „die wichtigste von den göttlichen Geboten und hat Vorrang vor allen derivativen göttlichen Vorschriften ... [Es ist] eine der wichtigsten Gebote des Islams und hat Priorität über alle derivativen Gebote; auch über Gebet, Fasten und die Pilgerfahrt nach Mekka.“ Fünf Tage später, in einem anderen Brief, der den Ton für einen Chor von Affirmationen und Klarstellungen von der herrschenden klerikalen Elite festlegte, verwies Khomeinī an den Präsidenten als ein Bruder, der das sogenannte Absolute Mandat des Rechtsgelehrten unterstützt. Es folgte sofort eine Kampagne, um die neue Ausarbeitung von Khomeinīs Theorie zu fördern und ein gezüchtiger Präsident Khāmenaī nicht nur die Grundsätze des neuen theokratischen Absolutismus verstanden hat, sondern ihn vorgetragen hat:

„Die Gebote des herrschenden Rechtsgelehrten (*Walī-ye Faqīh*) sind primäre Regelungen und sind wie die Gebote Gottes ... Die Regelungen der Islamischen Republik sind islamische Vorschriften und ihnen gegenüber obliegt Gehorsam... [Sie sind alle] Regierungs-Verordnungen (*aḥkām-e ḥokūmatī*) des herrschenden Rechtsgelehrten ... In Wirklichkeit, es ist wegen der Legitimität des Mandats [des Rechtsgelehrten] und sie erwerben alle Legitimität... das Mandat des Rechtsgelehrten ist wie die Seele im Körper des Regimes. Ich will noch weiter gehen und sagen, dass die Gültigkeit aller (Artikeln der) Verfassung, die die Basis, Standard und Rahmen aller Gesetze sind, aufgrund der Annahme und der Bestätigung durch den herrschenden Rechtsgelehrten zustande gekommen sind. Welches Recht haben fünfzig oder sechzig oder hundert Experten? (Deren Meinungen haben im Vergleich zu der des Rechtsgelehrten keine Gewichtung). Welches Recht haben die Mehrheit der Menschen, um eine Verfassung zu ratifizieren und sie für alle Menschen bindend zu machen?“<sup>559</sup>

Welāyat-e Faqīh verteilt sich auf verschiedene Ebenen der politischen und gesellschaftlichen Ordnung sowie der Rechtssprechung:

- Welāyat-e Entesābī-ye Faqīh

---

<sup>559</sup> - Ebenda, pp. 96-8; Amir Arjomand, Said: Authority in Shiism and constitutional developments in the Islamic Republic of Iran, The Twelver Shia in modern times: religious culture & political history, edited by Rainer Brunner and Werner Ende, p. 310.



Welāyat-e Enteṣābī-ye Faqīh heißt das festgesetzte Herrschaftsrecht des Rechtsgelehrten, und das ist die politische Verwaltung der muslimischen Gemeinschaft durch die schiitischen Gelehrten gemäß der Erlaubnis und Berechtigung, die sie vom unfehlbaren Imām (Imām Mahdī) bekommen haben.

Bei dieser Art von Welāyat ist die Legalität des Walī-ye Faqīhs [Rechtsgelehrten] auf die durch Gott erteilte Befugnis angewiesen [und muss als eine göttliche Legalität betrachtet werden]. Nach dieser Ansicht sind die Rechtsgelehrten diejenigen, die durch die unfehlbaren Imāme ausgesucht worden sind und deren Befehle wie die Befehle der unfehlbaren Imāme und zwar als dieselben göttlichen Befehle zu betrachten und somit für alle Muslime bindend sind.<sup>560</sup>

#### - Welāyat-e Enteḥābī-ye Faqīh

Welāyat-e Enteḥābī-ye Faqīh [das Herrschaftsrecht des Rechtsgelehrten entsprechend der Wahl] heißt, dass die Legalität des herrschenden Rechtsgelehrten durch die Bevölkerung bestätigt werden muss. Nach dieser Auffassung besitzt kein Gelehrter ohne Zustimmung der Menschen die notwendige Rechtsgültigkeit, um das Herrschaftsrecht über die Gemeinschaft übernehmen zu dürfen.

Nach dieser Definition von Welāyat-e Faqīh liegen die Rechte der Bevölkerung oder der jeweiligen Nation in deren eigenen Händen, und ihr wird dadurch der Rang eines Stellvertreters der göttlichen Legalität eingeräumt. Anders ausgedrückt ist der islamische Regent ein gerechter Faqīh, der durch die Menschen bestimmt wird.<sup>561</sup>

#### - Welāyat-e Moṭlaqeh-e Faqīh

Welāyat-e Moṭlaqeh-e Faqīh [das absolute Herrschaftsrecht des Rechtsgelehrten] bedeutet, dass der herrschende Gelehrte die absolute Machtbefugnis bezüglich der sozialen, politischen und religiösen Angelegenheiten der Muslime besitzt. Mit anderen Worten übt der Träger von

---

<sup>560</sup> -Aḥmad b. Narāqī: ‘Awā’id ul-’Ayyām, S. 187-188.

<sup>561</sup> - Muntazerī, Ḥossein‘alī: Dirāsāt fil-Wilāyat al-Faqīh wal-Fiqh al-Daulah al- Islāmīyyah, Bd. 1, S. 407-489.

Welāyat-e Moṭlaqeh-e Faqīh neun verschiedene Arten von Welāyat<sup>562</sup> aus, die sich aus folgenden zusammensetzen:

- Welāyat in „pazīreš“ [Akzeptanz] durch die Bevölkerung, d.h. die Menschen müssen ihn als Walī [Vormund] akzeptieren und er hat in diesem Sinne die Vormundschaft für die Menschen.
- Welāyat in „fatwā“ [religiöses Gebot]: d.h., dass er das Recht zur Festlegung der religiösen Gebote besitzt.
- Welāyat in „’eṭā’at“ [Gehorsamkeit]: d.h., die Menschen müssen ihm gegenüber gehorsam sein.
- Welāyat in qaḍā’ [Rechtsprechung]: d. h., er ist der einzige, der rechtmäßig unter den Menschen Recht sprechen und urteilen darf.
- Welāyat im Bereich „’eḡrā-ye ḥudūd“: d. h., dass nur er das Recht zur Vollstreckung der religiösen Strafen hat.
- Welāyat im Bereich „’umūr-i ḥisbīyyah“: d. h., dass lediglich er das Recht hat, die erforderlichen sozialen und gesellschaftlichen Handlungsweisen zu bestimmen und vorzunehmen.
- Welāyat in „taṣarrof-e amwāl wa nofūs“: d.h., dass nur er über das Leben und Vermögen der Menschen entscheiden darf.
- Welāyat in „ze’āmat-e sīyāsī“: d. h., dass der Bereich der politischen Führung ihm obliegt.
- Welāyat in „’eḡn wa nezārat“: d.h., dass auf dem Gebiet der Erteilung von Befugnissen und Aufsichten [zur Durchführung der Regelungen] ihm allein das Recht zusteht.“<sup>563</sup>

---

<sup>562</sup> - Herrschaftsgewalt; Fürsorgliche Befugnis; Führung.

<sup>563</sup> - Ġahān Bozorgī, Aḥmad: Darāmadī bar Naẓariyye-ye Dowlat dar Eslām, Fußnote S. 105.

## Transkriptionstabelle nach der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

همزه ء

آ - ا ā-Ā

ث t-T

ج ğ-Ğ=dsch in der deutschen Sprache

چ č-Č=tsch in der deutschen Sprache

ح ḥ-H

خ ḫ-H

ذ d-D

ژ ž-Ž

ش š-Š= sch in der deutschen Sprache

ص ṣ-Ṣ

ض ḍ-D

ط ṭ-T

ظ z-Z

ع ʿ

غ ğ-Ğ

ق q-Q

ا و ū-Ū

و w-W

ا ي ī-Ī

ا و au-Au

Türkische „sch“ ش ş Ş

Türkische „tsch“ چ č Č

Türkische „gh“ غ ğ Ğ

## Verwendete zitierte und nicht zitierte Literatur:

### Die arabischsprachige Literatur:

- ‘Abduh, Muḥammad Muḥammad Ismā’īl: Al-Fikr al-Islāmī (o.O. und o.J.).
- Abil-Ḥadīd, ‘Abdulḥamīd b: Šarḥ-i Nahğ ul-Balāğah, Band 1.
- Fāḍil, Rasūl: Hākaḍā takallama ‘Alī Schariati; Fikruh-u wa Dauruh-u fī Nuhūd al-Ḥarakah al-Islāmīyyah ma’a Nuṣuṣ Muḥtāri-hi min Kitābātih, Verlag Dār al-Kalimah lī al-Našr, Beirut/ Libanon, dritte Auflage 1987.
- Al-Furā’, Muḥammad b. al-Ḥusayn: Al-Aḥkām al-Sulṭānīyyah, Verlag Maktab al-A’lām al-Islāmī, Qom 1406/1985.
- Al-Ghuraifi, ‘Allāmeḥ Al-Seyyed ‘Abdullāh: Al-Tašayyu’; Nuṣu’uhu, Marāḥiluhu, Muqawwamātuḥu, Verlag: Dār ul-Ṭaqalayn, 1994 Beirut, Libanon.
- Al-Ghuraifi, Seyyed ‘Abdullāh (Webseite von ihm):  
<http://www.alghuraifi.org/index.php?show=books>.
- Ḥanafī, Dr. Ḥasan: Al-Dīn wa al-Ṭaqāfah wa al-Sīyāsah fil-Waṭan al-‘Arabī, Verlag Dār Qabā lī al-Ṭibā’ah wa al-Našr wa al-Tauzī’, Kairo 1998.
- Ḥanafī, Dr. Ḥasan: Al-Dīn wal-Ṭaurah fī Mišr 1952-1981, **Band 1**, al-Dīn wa al-Ṭaqāfah al-Waṭanīyyah, Verlag Maktabah Madbūlī, Kairo 1988.
- Ḥanafī, Dr. Ḥasan: Al-Dīn wal-Ṭaurah fī Mišr 1952-1981, **Band 5**, al-Ḥarakā al-Dīnīyya al-Mu’āšīrah, Verlag Maktabah Madbūlī, Kairo 1988.
- Ḥanafī, Dr. Ḥasan: Al-Dīn wal-Ṭaurah fī Mišr 1952-1981, **Band 6**, al-’Uṣūlī-yya al-Islāmī-yya, Verlag Maktabah Madbūlī, Kairo 1989.
- Ḥanafī, Dr. Ḥasan: Al-Dīn wal-Ṭaurah fī Mišr 1952-1981, **Band 7**, al-Yamīn wal-Yasār fil-Fikr al-Dīnī, Verlag Maktabah Madbūlī, Kairo 1989.
- Al-Kawākibī, ‘Abd al-Raḥmān: al-A’māl al-Kāmilah, ed. von ‘Amārah, Muḥammad:, Verlag al-Mu’assisa al-‘Arabīyyah lī al-Dirrāsāt wa al-Našr, Erstauflage, Beirut 1975.
- Al-Kawākibī, ‘Abd al-Raḥmān: Ṭabī’at-e Estebdād, ins Persische gebracht durch ‘Abdulḥusayn Mirzā Qāğār, Verlag Daftar-e Tabligāt-e Eslāmī, Qom 1363/ 1984.
- Maudūdī, Seyyed Abul A’lā: Al-Muṣṭalaḥāt al-Arba’a fil-Qur’ān, Verlag Dar al-Turaṭ al-‘Arabī, Kairo, 2. Aufl. 1986.

- Maudūdī, Abul Aʿlā: Naẓarīyya al-Islam al-Sīyāsīyyah, übersetzt ins Arabische durch Ǧalīl Ḥasan al-Iṣlāḥī, Verlag: Muʿassissah ar-Risālah, 1968 Beriut.
- Maudūdī, Abul Aʿlā: Minhāǧ al-Inqilāb al-Islāmī, Verlag: Al-Dār al-Suʿūdīyyah li al-Našr wa al-Tauzīʿ, dritte Auflage, Damam 1988.
- Māwardī, Abulḥasan: Al-Aḥkām al-Sulṭānīyah, Verlag: Maktab al-ʿĀlam al-Islāmī Qom 1406/1985.
- Muntazerī, Ḥosseinʿalī: Dirāsāt fīl-Wilāyat al-Faqīh wal-Fiḥ al-Daula al-Islāmīyyah, Verlag: al-Dar al-Īslāmīyyah li al-Ṭibāaʿ wa al-Našr wal-Tauzīʿ, zweite Auflage, Kairo1988, Bd. 1.
- Rašīd Riḍā, Muḥammad: Al-Ḥilāfah au al-Imāmah al-Uẓmā, Matbaʿa al-Manār fīl-Miṣr, 1341/ 1922.
- Rašīd Riḍā, Muḥammad: Al-Manār im Jahr 1901, ʿan [von] D. Sāmī al-Dihān (ʿAbd al-Raḥmān al-Kawākibī).

### **Die deutschsprachige Literatur:**

- Abu Zaid, Nasr Hamid: Islam und Politik; Kritik des religiösen Diskurses, Aus dem Arabischen von Chérifa Magdi, Einleitung von Navid Kermani, dipa-Verlag, Frankfurt am Main 1996.
- Badry, Roswith: Die Zeitgenössische Diskussion um den islamischen Beratungsgedanken (Šūrā), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1998.
- Badry, Roswitha: Marjaʿīyya and Shūrā, ein Artikel vom Buch: The Twelver Shia in modern times: religious culture & political history, edited by Rainer Brunner and Werner Ende, Brill, Leiden, Boston, Köln 2001.
- Bürgel, Johann Christoph: Religion und Welt im Islam, München 1991.
- Damir-Geilsdorf, Sabine: Herrschaft und Gesellschaft; Der islamistische Wegbereiter Seyyed Quṭb und seine Rezeption, Ergon Verlag, Würzburg 2003.
- Deutsche National Bibliothek unter:  
<https://portal.dnb.de/opac.htm?method=showPreviousResultSite&currentResultId=Woe%3D119107155%26any&currentPosition=10>.

- Ebert, Hans-Georg / Hefny, Assem: Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft, Übersetzung und Kommentar des Werkes von Alī ‘Abd al-Rāziq, Verlag: Peter Lang, Ffm 2010.
- Ende, Werner: Arabische Nation und islamische Geschichte. Wiesbaden 1979.
- Ende, Werner: Seyyed Abū l-Hudā, Ein Vertrauter Abdülhamid’s II. Notwendigkeit und Probleme einer kritischen Biographie, Ein Artikel vom Buch: Voigt, Wolfgang: XIX. Deutscher Orientalistentag, vom 28. September bis 4. Oktober 1975 in Freiburg im Breisgau, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1977.
- Göbel, Karl-Heinrich: Moderne schiitische Politik und Staatsidee (Schriften des Deutschen Orient-Instituts), Leske Verlag + Budrich GmbH, Opladen 1984.
- Grotzfeld, Heinz und Sophie: Die Erzählungen aus Tausendundeiner Nacht, Darmstadt 1984.
- Haarmann, Ulrich (Hg.): Geschichte der arabischen Welt, München 1987.
- Heine, Peter: Ghana, Mali und Songhay bei den arabischen Autoren des Mittelalters. Münster 1972.
- Houtsma, M. Th., Arnold T. W., Basset R. und Hartmann R.: Enzyklopaedie des Islam, **Band I**. A-D, Leiden E. J. Brill, Leipzig Otto Harrassowitz 1913.
- Houtsma, M. Th., Wensinck, A. J., Heffening, W., Gibb, H. A. R. und Lévi-Proccencal E.: Enzyklopaedie des Islam, **Band III**. L-R, Leiden E. J. Brill, Leipzig Otto Harrassowitz 1936.
- Houtsma, M. Th., Wensinck, A. J., Heffening, W., Gibb, H. A. R. und Lévi-Proccencal, E.: Enzyklopaedie des Islam, **Band IV**. S-Z, Leiden E. J. Brill, Leipzig Otto Harrassowitz 1934.
- Kermani, Navid: Die Befreiung des Korans, (aus dem Buch:) Nasr Hamid Abu Zaid: Islam und Politik; Kritik des religiösen Diskurses, Aus dem Arabischen von Chérifa Magdi, Einleitung von Navid Kermani, dipa-Verlag, Frankfurt am Main 1996.

- Koranstellen werden zumeist zitiert nach: „Der edle Qurʿān und die Übersetzungen seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache“, (Hrsg.) König-Fahd-Komplex zum Druck vom Qurʿān, Medina 1423 n. H./2002 n. Ch.
- Krämer, Gudrun: Gottes Staat als Republik, Nomos Verlagsgesellschaft Baden-Baden, 1. Auflage 1999.
- Kulturabteilung der Iranischen Botschaft in Bonn: Wörterbuch der Islamwissenschaft, Persisch-Deutsch, 1378/ 1999.
- Maudūdī, Seyyed Abū-l-Aʿlā: Weltanschauung und Leben im Islam, Verlag Herder KG Freiburg im Breisgau 1971, Übersetzung aus dem Englischen von FATIMA HEEREN-SARKA.
- Nagel, Tilman: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Band 1, Artemis Verlag Zürich und München 1981.
- Nagel, Tilman: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, **Band 1**, Artemis Verlag Zürich und München 1981.
- Nasr, Seyyed Hossein: Ideal und Wirklichkeit des Islam, aus dem Englischen von Clemens Wilhelm, bearbeitet von Jost G. Blum, Eugen Diedrichs Verlag, München 1993.
- Radler, Christopher: Eine Biographie als politisches Mittel.
- Scharif Radhi, Muhammad ibn Hussain: Nahdsch-ul-Balagha; Pfad der Eloquenz, Aussagen und Reden Imām Alis (a.), Übersetzung ins Deutsche von Fatima Özoguz, **Band 1**, 2007, m-haditec GmbH & Co. KG – Bremen.
- Scharif Radhi, Muhammad ibn Hussain: Nahdsch-ul-Balagha; Pfad der Eloquenz, Aussagen und Reden Imām Alis (a.), Übersetzung ins Deutsche von Fatima Özoguz, **Band 2**, 2009, m-haditec GmbH & Co. KG – Bremen.
- Ṭabāṭabāʾī, ʿAllāmeḥ Seyyed Muḥammad Ḥusayn: Die Schia im Islam, Ins Deutsche übertragen von Dr. F. Banki, (Verlag) Islamisches Zentrum in Hamburg e. V., 1996.
- Tapiero, N.: Les idées réformistes de al-Kawakibi. Paris 1956, Rahme, Joseph: Abd al-Rahman al-Kawakibi's Reformist Ideology, Arab Pan-Islamisme and the International Other, in: Journal of Islamic Studies 10 (1999).
- Wielandt, Rotraut: Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime, Wiesbaden 1971.



### **Die englischsprachige Literatur:**

- ʿAbduh, Muḥammad: The Theologie of Unity, Translated from the Arabic by: Ishāq Musaʿad and Kenneth Cragg, published by: George Allen & Unwin Ltd., London 1966.
- Adams, Charles J.: The Ideology of Mawlana Maudūdī.
- Ahmad, Khurshid: Economic Developmet in an Islamic Framework, Chapter Fifteen of the book: Edited by: Khurshid Ahmad and Zafar Ishaq Ansari: Islamic Respectives; Studies in honour of Mawlānā Seyyed Abul Aʿlā Maudūdī, The Islamic Foundation London 1979/1399H.
- Ahmad, Khurshid and Murad, Khurram: Seyyed Abul Aʿla Maudūdī, The Islamic Way of Life, edited by:
- Akhavi, Shahrough: Religion and State in Iran: Shariati's Political Ideas, West Berlin, Sep. 1980.
- Ahmad, Seyyed Riaz: Mawlana Maudūdī and the Islamic State. Lahore/Pakistan 1976.
- Amir Arjomand, Said: Authority in Shiism and constitutional developments in the Islamic Republic of Iran, ein Artikel vom Buch: The Twelver Shia in modern times: religious culture & political history, edited by Rainer Brunner and Werner Ende, Brill, Leiden, Boston, Köln 2001.
- Amir Arjomand, Said: „Shi'ite Jurisprudence and Constitution Making“, ein Artikel vom Buch: The Twelver Shia in modern times: religious culture & political history, edited by Rainer Brunner and Werner Ende.
- Newman, Andrew, J.: the Nature of the Akhbari/Usuli Dispute in Late Safawid Iran, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. 55 (1992).
- Brunner, Rainer and Ende, Werner: The Twelver Shia in modern times: religious culture & political history, Brill, Leiden, Boston, Köln 2001.
- Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. 55 (1992).
- Chapra, M. Umar: The Islamic Welfare State and its Role in the Economy, Chapter Fourteen of the book: Islamic Respectives; Studies in honour of Mawlānā Seyyed Abul Aʿlā Maudūdī, The Islamic Foundation London 1979/1399H.

- Enayat, Hamid: Modern Islamic Political Thought, University of Texas Press, Austin, Printed in Hong Kong 1982.
- Encyclopaedia iranica unter: <http://www.iranicaonline.org/articles/enayat>.
- Esposito, John L. (editor in chief): The Oxford encyclopedia of the Islamic world, Volume 2, **2009** by Oxford University Press.
- Esposito, J. I. (Ed.): Voices of Resurgent Islam. New York 1983.
- Fischer, Michael und Abedi, M.: Debating Muslims. Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition, Madison 1990.
- Prepared by a number of leading Orientalists, edited by an editorial committee consisting of GIBB, H. A. R.; KRAMERS, J. H., LÉVI-PROVENÇAL, E.; SCHACHT, J.: THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM, NEW EDITION, Volume 1, A-B, Leiden E.J.Brill, 1960 London, Luzac & co.
- Gilsenan, Michael: Saint and Sufi in Modern Egypt, Oxford 1973.
- Gleave, Robert: Scripturalist Islam. The History and Doctrines of the Akhbari Shii School. Leiden 2007.
- Hinds, M.: 'The Murder of the Caliph 'Uthmān', International Journal of Middle East Studies, 3 (1972).
- Ibn-i Abil-Ḥadīd: Šarḥ-i Nahḡ ul-Balāḡah, Band 1.
- International Journal of Middle East Studies 10 (1979).
- Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the 19th Century. In IJMES, Jg.24 (1992).
- Jahanbakhsh, Forough: Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000), Brill. Leiden. Boston. Köln 2001.
- Journal of Islamic Studies 10 (1999).
- Kennedy, Hugh, The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East from the sixth to the eleventh century.

- Lazarus-Yafeh, H.: “Umar b. al-Ḥaṭṭāb-Paul of Islam?” in Some Religious Aspects of Islam (Leiden, 1981).
- Madelung, Wilferd; The succession to Muḥammad, a study of the early Caliphate, Cambridge University Press 1997.
- (Editor in Chief) Martin, Richard C.: Encyclopedia of Islam and the Muslim World, Volume 2 M-Z, Index, 2004 by Macmillan Reference USA.
- Maudūdī, S. Abul A’la: Islam Today (Original Title in Urdu: Islam Asr-e Hazir Men), 2<sup>nd</sup> Edition, Published by: Crescent Publishing Co. Delhi India July 1989.
- Maudūdī, Seyyed Abul A’la: The Islamic Way of Life, edited by: Khurshid Ahmad and Khurram Murad, published by: The Islamic Foundation London 1986/1407 A.H., Revised and extended English translation of Urdu Islām kā Nizām Ḥayāt (Lahore 1948).
- Schariati Ali: „Ummat wa Imāmah“ [The Ummah and the Shī’ī Doctrine of Imāmahe] (lecture delivered in 1347/1968) in his Majmū‘ah-i Āthār (1361/1982), vol. 26.
- Shariati, Ali: Selection and/or Election [vesayat va showra], translated by Ali Asghar Ghassemy, The Hamdami Foundation Book Designers and Builders, Tehran, Iran, 1979.
- Smith, D.E. (Ed.): South Asian Politics and Religion. Princeton 1966.
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah: Tawḥīd: The Concept and the Process, Chapter Two of the book: Islamic Respectives; Studies in honour of Mawlānā Seyyed Abul A’lā Maudūdī, The Islamic Foundation London 1979/1399H.
- The Forces of Modernization in Nineteenth Century Iran: A Historical Survey: In: Polk/Cahmers (1986).
- (Edited by) Van Donzel, E.; Lewis, B. and Pellat, Ch.: The Encyclopaedia of Islam, Volume IV (Iran-Kha), 1978 Leiden, E. J. Brill.
- Voll, John O.: The Sudanese Mahdi. Frontier Fundamentalist, in: International Journal of Middle East Studies 10 (1979).

### **Französischsprachige Literatur:**

- Georgeon, Francois: Abdül Hamid II. Le Sultan calife. Paris 2003.

- Halifat Allah – Vicarius Dei: Mélages d’ Islamologie (Armand Abel) Leiden 1974.
- Lammens, H.: Études sur le siècle des Omayyades. Beirut 1930.
- Paret, Rudi: Signification coranique de halifa et d’ autres derives de la racine halafa, in: Studia Islamica 31 (1970), S. 211 – 217; ders.: Halifat Allah – Vicarius Dei, in: Mélages d’ Islamologie (Armand Abel) Leiden 1974.

### **Die persischsprachige Literatur:**

- ‘Amīd-e Zangānī, ‘Abbās‘alī: Feqh-e Sīyāsī. Bd. 2, Verlag Amīrkabīr, dritte Auflage, 1994 Teheran.
- Amīnī Nağafī, ‘Abdulḥusayn (bekannt als ‘Allāmeḥ Amīnī): Tarğumah al-Ġadīr, Übersetzer: Muḥammad Taqī Wāḥidī, Verlag: Bonyād-e Be‘tat, Teheran 1386/ 2007.
- Amirpur, Manutschehr: Wörterbuch der Islamwissenschaft (Persisch-Deutsch), Herausgeber Kulturabteilung der Iranischen Botschaft in Bonn 1999.
- Eminent Mussalmans, 1. Auflage 1926, (Autor od. Autoren des Buches sind unbekannt), Verlag: G. A. Natesan & Co. in Madras, pp. 97-111. (Dieses Buch wurde als pdf-Datei unter der folgenden Webseite gefunden:  
<http://archive.org/stream/eminentmussalman031205mbp#page/n122/mode/1up>).
- ‘Enāyat, Ḥamīd: Andīše-ye Sīyāsī dar Eslām-e Mo‘āṣer, übersetzt von Bahā’eddīn Ḥorramšāhī, Teheran, Verlag Ḥārazmī, 1362/1983, erste Auflag.
- Fischer, Michael und Abedi, M.: Debating Muslims. Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition. Madison 1990.
- Ġabbārān, Muḥammad Riḍā: Ġadīr az Dīdgāh-e Ahl-e Sonnat, Verlag: Anšārīyān, Erste Auflage, Qom 1381/ 2002.
- Ġa‘farīyān, Rasūl: Tarīḥ-e Ḥulafā’, Tārīḥ-e Sīyāsī-ye Islam 2, Verlag: Daftar-e Našr-e al-Hādī, Herbst 1377/1998 Qom.
- Ġahān Bozorgī, Aḥmad: Darāmadī bar Naẓarīyye-ye Douwlat dar Eslām, Verlag: Enteshārāt-e Kānūn-e Andīše-ye Ġawān, Teheran 1389/2010.

- Ğawādī-ye Āmolī (Āyatullāh), ‘Abdullāh: Welāyat-e ‘Alawī, Verlag: Markaz-e Našr-e Asrā’, Qom 1384 / 2005.
- Al-Kawākibī, ‘Abd al-Raḥmān: Ṭabī‘at-e Estebdād, ins Persische gebracht durch ‘Abdulḥusayn Mirzā Qāğār, Verlag Daftar-e Tabligāt-e Eslāmī, Qom 1363/ 1984.
- Khomeinī, S. Rūḥullāh , Ḥokūmat-e Eslāmī vol. 2, (Kitāb al-Bay‘), Beirut 1349/1970.
- Maudūdī, Abul A‘lā: Ḥilāfat wa Mulūkīyyat, übersetzt von Ḥalīl Aḥmad Ḥāmidī, 1405/ 1984 Teheran.
- Muğnīyah, Muḥammad Ğawād: Imāmat-e ‘Alī dar Āyene-ye ‘Aql wa Qur’ān, übersetzt aus dem Arabischen durch Akbar Iranī Qomī, Verlag: Sāzemān-e Tabligāt-e Islāmī, Teheran Winter 1370 /1991-1992.
- Muntazerī, Ḥossein‘alī: Dirāsāt fil-Wilāyat al-Faqīh wal-Fiqh al-Daula al- Islāmīyyah, Bd. 1.
- Musa‘ad, Ishāq and Cragg, Kenneth (Translaters from the Arabic): The Theology of Unity.
- Muṭahhari, Murtaḍā: Al-Ġadīr wa Waḥdat-e Islāmī, ein Artikel vom Buch: Ketāb-e Waḥdat; Mağmū‘e-ye Maqālāt, Verleger: Das Ministerium für Islamische Rechtleitung, die erste Auflag Azar 1362/ Nov. od. Dez. 1983.
- Šarafiddīn; Seyyed ‘Abdulḥusayn: Al-Naṣṣ wal-Iğtihād (persische Übersetzung: Eğtehād dar Moqābel-e Naṣṣ), Übersetzt durch ‘Alī Dawānī, zweite Auflage, Verlag: Ketābhane-ye Bozorg-e Eslāmī [in Teheran od. Qom], 1396 n. H./ 1976.
- Schariati, Ali, „Iqbal Muṣlih-i Qarn-i Akhīr“ [Iqbal: The Reformer of this Century], (lecture delivered in 1349/1970) in his Majmū‘ah-i Āthār [Collected Works] (Tehran: Ḥusaynīyah-i Irshād, 1357/1979), vol. 5.
- Schariati, Ali: „Ummat wa Imāmah“ [The Ummah and the Shī‘ī Doctrine of Imāmahe] (lecture delivered in 1347/1968) in his Majmū‘ah Āthār (1361/1982), vol. 26.
- Schariati, Ali: Zendegī-ye ‘Alī pas az Margaš, Eine Konferenz von Dr. Ali Schariati in Ḥosaynīye-ye Eršād in Teheran in 12.09.1348 /03.12.1969, veröffentlicht als ein Buch, erste Auflage in Ordībehešt-e 1355 /Mai 1976, durch „Etteḥādīye-ye Anğoman-hāye Eslāmī-ye Dānešgūyān dar Orupā wa Anğoman-e Eslāmī-ye Dānešgūyān dar Āmrīkā wa Kānādā“ [Der Verein der Islamischen Gemeinden der Studierenden in Europa und die Islamische Gemeinde der Studierenden in Amerika und Kanada].

- Schariati, Muḥammad Taqī: Ḥelāfat wa Welāyat az Naẓar-e Qur’ān wa Sunnat, Verlag Ḥusayniyye-ye Eršād, zweite Auflag 1351 /1972 Teheran.
- Sobḥānī, Ğa’far: Pišwā’ī az Nazar-e Eslām, Verlag: Dār al-Kutub al-Islamīyyah, erste Auflage, Teheran 1357 (1978).
- Sobḥānī, Ğa’far: Rahbarī-ye Ommat, dritte Auflage, Verlag: Mo’ssese-ye Taḥqīqātī wa Ta’līmātī-ye Imām Šādiq, Qom Winter 1376 / 1997-98.
- Sobḥānī, Āyatullāh Ğa’far (Webseite von ihm):  
<http://tohid.ir/index.php/page.static.biography>.
- Soroush, Abdulkarim: Ḥekmat wa Ma’īšat, Šarḥ-e Nāme-ye Imām ‘Alī be Imām Ḥasan (a.), daftar-e Noḥost [der erste Band], Verlag Mo’assesse-ye Farhangī-ye Šerāt, Erste Auflage: Frühling 1373/ 1994.
- Soroush, Abdulkarīm (Internetseite von ihm): <http://www.dr.soroush.com/Biography-E.htm>.
- Taqafī Tehrānī (Āyatullāh), Mīrzā Muḥammad: Rawān-e Ğāwīd dar Tafsīr-e Qur’ān-e Mağīd, B. 2, Erste Auflage, Verlag: Entesārāt-e Borhān in Teheran 1376/ 1997.
- Theologische Hochschule in Qom (Webseite der Gemeinde der Dozenten):  
[http://www.jameehmodarresin.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=32&Itemid=127](http://www.jameehmodarresin.org/index.php?option=com_content&task=view&id=32&Itemid=127).